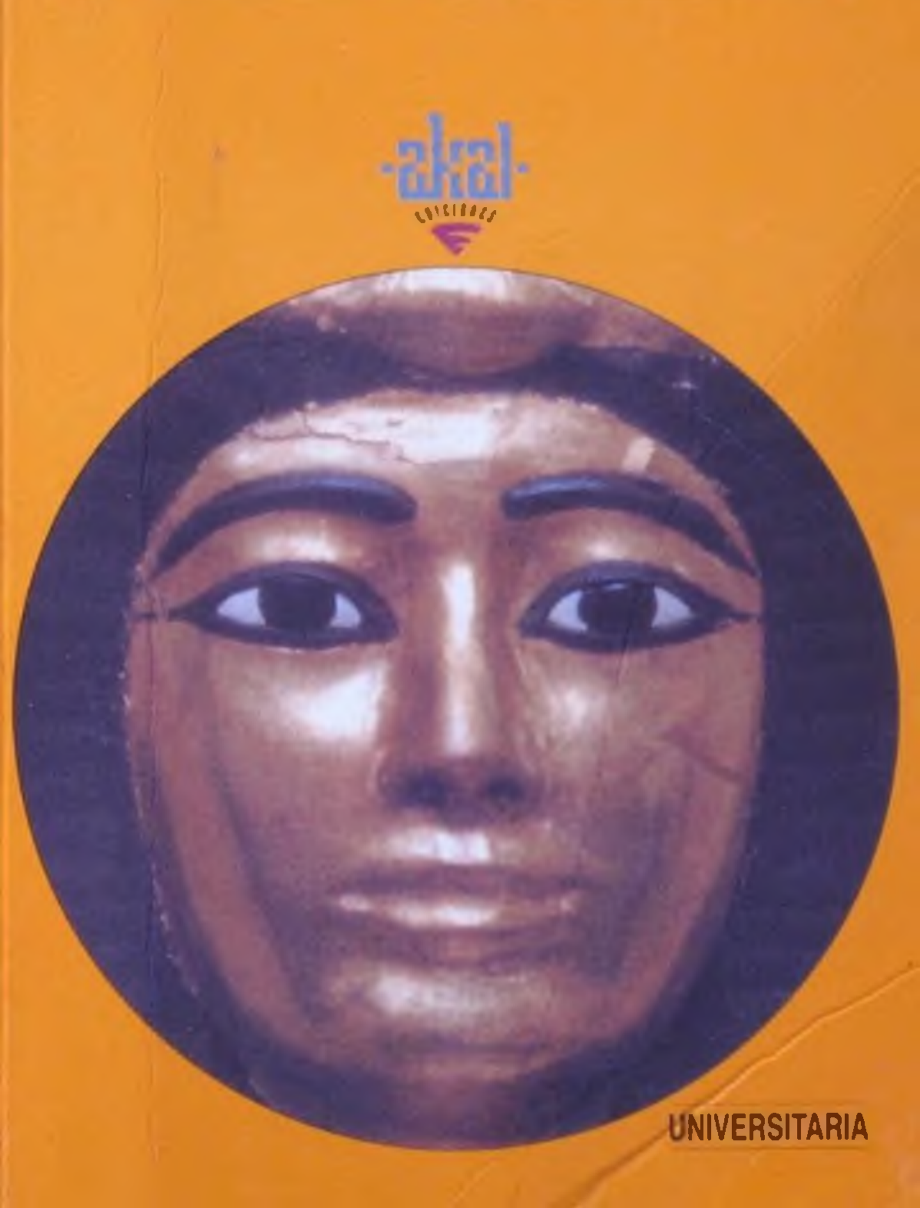
GAY ROBINS

LAS MUJERES EN EL ANTIGUO EGIPTO

akal ediciones



UNIVERSITARIA

La vida y la cultura del Antiguo Egipto se encuentran muy bien representadas por la riqueza de los testimonios conservados, pero ¿con cuánta frecuencia se han interpretado esos testimonios, consciente o inconscientemente, sólo desde un punto de vista masculino? Solamente desde hace poco tiempo se cuestiona la relativa «invisibilidad» de las mujeres en la historiografía egipcia, comenzándose a estudiar desde entonces su contribución a la historia de Egipto.
Egipto estaba gobernado por un faraón y administrado por una burocracia íntegramente masculina; pese a ello, hay pruebas evidentes de que las mujeres podían ejercer cierto poder e influencia de manera indirecta y, en algunos casos, de forma directa, cuando una mujer ocupaba la posición de faraón.
La autora estudia el papel de las mujeres de la realeza, las reinas y sus connotaciones divinas, y describe a esas mujeres excepcionales que rompieron los lazos de la tradición al asumir el poder real. Asimismo, también muestra cómo las mujeres desempeñaban ciertos cargos en el culto religioso y expone cómo era la vida cotidiana de las mujeres, tanto en el hogar y la familia como en la esfera económica y legal.
Gay Robins ha interpretado las fuentes primarias con mirada renovada y, aun sin realizar excesivas extrapolaciones sobre las variadas lagunas que existen en las fuentes, ofrece nuevas y reveladoras intuiciones sobre la vida de las mujeres del Antiguo Egipto y, por tanto, también sobre la antigua sociedad egipcia.

Gay Robins es Samuel Candler Dobbs Professor de Historia del Arte de la Emory University, Atlanta (Georgia), y conservadora de Arte Antiguo Egipcio del Michael C. Carlos Museum de la misma universidad. Anteriormente fue Lady Wallis Budge Research Fellow en Egiptología en el Christ's College de Cambridge. Es autora de *Egyptian Painting and Relief* (1986), *Proportion and Style in Ancient Egyptian Art* (1994) y *The Art of Ancient Egypt* (1997).



GAY ROBINS

LAS MUJERES EN EL ANTIGUO EGIPTO

Traducción
Marco V. García Quintela





AKAL UNIVERSITARIA
Serie Interdisciplinar

Director de la serie:
José Carlos Bermejo Barrera





Maqueta: RAG



Para todos los países de habla hispana
Los Berrocales del Jarama
Apdo. 400 - Torrejón de Ardoz
Tels.: (91) 656 56 11 - 656 51 57
Fax: (91) 656 49 11
Madrid - España
ISBN: 84-460-0583-2
Depósito legal: M.12.719-1996
Impreso en Grefol, S. A.
Móstoles (Madrid)

Agradecimientos

Estoy en deuda con todas aquellas personas que me han ayudado y estimulado de diferentes maneras para que escribiese este libro, y especialmente agradecida a Vivian Davies y Celia Clear por su iniciativa al sugerirme que emprendiese el proyecto. Además me gustaría dar las gracias a John Baines por sus fructíferas discusiones mientras estaba trabajando en el libro en Oxford; a Annette Depla por dejarme leer el borrador de su artículo 'Women in ancient Egyptian wisdom literature' antes de su publicación; a Andrea McDowell por su amable ayuda al contestar a mis preguntas y por dejarme leer antes de publicar dos artículos suyos, 'Women's economic position in the New Kingdom' y 'Agricultural activity by the workmen of Deir el-Medina'; a Malcolm Mosher, Jr., por sus informaciones sobre los *Libros de los Muertos* de la Baja Época poseídos por mujeres; a Richard Parkinson por las muchas e interesantes discusiones; a Geraldine Pinch por toda su ayuda y conversación estimulante y por proporcionarme una copia de su artículo 'Fertility magic' antes de su publicación; a Stephen Quirke que compartió conmigo muchas interesantes intuiciones mientras me ayudaba en otro proyecto relacionado con las mujeres en el Egipto antiguo; a Jim Romano que amablemente me dio una copia de su conferencia sobre 'Mother and Child in Ancient Egypt' impartida en el Metropolitan Museum of Art de Nueva York; a Donald Spanel por su constante ayuda al proporcionarme referencias, responder a mis preguntas y por ser la persona que en este tema, como en cualquier otro aspecto del antiguo Egipto, me hizo comentarios interesantes y valiosos. Por último, me gustaría dar las gracias a mi marido, Charles Shute, por leer incontables veces los diferentes borradores del original y por hacer muchas sugerencias importantes para mejorarlo, y a mi editora, Carolyn Jones, por seguir el proyecto hasta su fin.

Cronología del Antiguo Egipto

(Tomada de J. Baines y J. Málek, *Atlas of Ancient Egypt*, Oxford, 1980, 36-37. Todas las fechas son a. de C. Las anteriores al año 664 son aproximadas.)

2920-2649: DINÁSTICO ARCAICO (PRIMERA Y SEGUNDA DINASTÍAS)
2649-2150: IMPERIO ANTIGUO (DINASTIAS TERCERA A SEXTA)
2649-2575: Dinastía Tercera
2575-2465: Dinastía Cuarta
2465-2323: Dinastía Quinta
2323-2150: Dinastía Sexta (incluyendo a Niticret)
2289-2255: Fiope I
2150-2040: PRIMER PERÍODO INTERMEDIO (DINASTÍAS SÉPTIMA A LA ONCE TEBANA)
2040-1640: IMPERIO MEDIO
2040-1991: Dinastía Once
1991-1783: Dinastía Doce
1991-1962: Amenemhat I
1971-1926: Senusret I
1929-1892: Amenemhat II
1897-1878: Senusret II
1878-1841: Senusret III
1844-1797: Amenemhat III
1799-1787: Amenemhat IV
1787-1783: Nefrusobk
1783-1640: Dinastía Trece
1640-1550: SEGUNDO PERÍODO INTERMEDIO (DINASTÍAS QUINCE A DIECISIETE)
1555-1550: Kamose
1550-1070: IMPERIO NUEVO (DINASTÍAS DIECIOCHO A VEINTE)
1550-1307: Dinastía Dieciocho

1550-1525: Amosis
1525-1504: Amenhotep I
1504-1492: Tutmosis I
1492-1479: Tutmosis II
1479-1425: Tutmosis III
1473-1458: Hatshepsut
1427-1401: Amenhotep II
1401-1391: Tutmosis IV
1391-1353: Amenhotep III
1353-1335: Amenhotep IV/Ajenatón
1335-1333: Esmenjkara
1333-1323: Tutankhamón
1323-1319: Ay
1319-1307: Horemheb
1307-1196: Dinastía Diecinueve
1307-1306: Rameses I
1306-1290: Seti I
1290-1224: Rameses II
1224-1214: Merenptah
1214-1204: Seti II
Amenmesu (usurpador durante el reinado de Seti II)
1204-1198: Saptah
1198-1196: Tausret
1196-1070: Dinastía Veinte
1196-1194: Setnajt
1194-1163: Rameses III
1163-1156: Rameses IV
1156-1151: Rameses V
1151-1143: Rameses VI
1143-1070: Rameses VII-XI
1070-712: TERCER PERÍODO INTERMEDIO (DINASTÍAS VEINTIUNO A VEINTICINCO TEBANA)
978-959: Saamón (Dinastía Veintiuno)
777-749: Osorkón III/IV (Dinastía Veintitrés)
770-750: Kashta (Dinastía Veinticinco Tebana)
750-712: Pii (Dinastía Veinticinco Tebana)
712-332: BAJA ÉPOCA (DINASTÍAS VEINTICINCO A TREINTA Y TRES)
712-657: Dinastía Veinticinco
712-698: Shabako
698-690: Shabitko
690-664: Taharqo
664-657: Tanutamani
664-525: Dinastía Veintiséis
664-610: Psamético I
525-404: Dinastía Veintisiete (persa)
404-399: Dinastía Veintiocho

399-380:	Dinastía Veintinueve
380-343:	Dinastía Treinta
343-332:	Dinastía Treinta y uno (persa)
332::	CONQUISTA DE ALEJANDRO

Introducción

El objetivo de este libro es proporcionar un estudio sobre las mujeres del antiguo Egipto que sea accesible al lector común. Esto nos plantea la pregunta de por qué es necesario un libro semejante. Dado que las mujeres deben haber formado aproximadamente la mitad de la población de Egipto, cualquier libro que trate sobre el antiguo Egipto debería tratar automáticamente sobre las mujeres. ¿Por qué, entonces, aislar a las mujeres como si formasen un grupo especial dentro de la sociedad, como si se pudiese escribir independientemente sobre plañideras, tejedoras o bailarinas? La explicación se halla en la estructura política del antiguo Egipto, que estaba dominada por un rey que gobernaba por medio de una burocracia totalmente masculina. Debido a esto las mujeres raramente tienen alguna mención en las historias políticas de Egipto que han sido el alimento de la investigación egiptológica desde el comienzo de esta disciplina en el siglo XIX. La situación no parecía en absoluto sorprendente a estudiosos en cuyas sociedades la totalidad de la vida pública (política, religiosa, militar y académica) estaba dominada por hombres y en las que los asuntos de los hombres representaban la norma que se debía tener por establecida. Las mujeres se contemplaban como una desviación de esa norma y por tanto se las trató como un caso especial. Cualquier estudio del antiguo Egipto podía asumir también que trataba sobre la norma masculina a menos que se especificase lo contrario.

Las actitudes imperantes son difíciles de cambiar, pero las amenazas al dominio de lo masculino han alcanzado su momento culminante durante el siglo XX, dando origen al movimiento feminista y a una nueva disciplina académica centrada en los estudios sobre las mujeres. Esto ha llevado a una continua reestructuración de los papeles de las mujeres tanto en el pasado como en la actualidad y a una nueva comprensión de las contribuciones vitales que ellas han hecho a la historia de la humanidad. Este libro es un intento de extender ese reciente interés sobre el papel desempeñado por las mujeres en el mundo del antiguo Egipto.

Sin embargo surgen algunas dificultades cuando tratamos de llevar esta tarea a buen puerto. Un problema básico es que, pese a la riqueza de las fuentes, los egiptólogos todavía carecen de una comprensión total del funcionamiento de la sociedad egipcia, del funcionamiento del gobierno, la ley y la economía. Es difícil examinar el lugar e importancia de las mujeres en un sistema que no comprendemos en su integridad. Con todo podemos sacar algunas conclusiones significativas y el cuadro de las vidas de las mujeres que aparece es vívido y fascinante, aunque necesariamente incompleto.

Creo que será bueno comenzar con un breve relato de los principales problemas que surgen en cualquier estudio del antiguo Egipto. Son dos: en primer lugar, la naturaleza de las fuentes y, en segundo lugar, los intereses y tendencias de los egiptólogos.

Las principales fuentes para cualquier estudio sobre el antiguo Egipto se dividen en tres grupos principales: arqueológicas, textuales y figurativas. Las tres muestran en su seno tendencias y lagunas que deben rodearse antes de que el material pueda utilizarse de forma significativa. Los testimonios arqueológicos consisten en los restos físicos de una cultura que pueden obtenerse a través de la excavación. Los estudiosos sólo pueden examinar lo recuperado; de este modo comenzamos con una carencia en nuestro conocimiento debido a la desaparición de los bienes perecederos. La arqueología es fundamentalmente una actividad destructiva, aunque en los últimos tiempos se ha hecho mayor énfasis en los métodos no destructivos. Sin embargo, desde el momento en que el terreno comienza a alterarse de cualquier forma, los testimonios comienzan a destruirse. Para explicarlo de manera simple, el pasado está enterrado en el suelo en capas que ganan en edad con la profundidad, de tal modo que cuanto más bajo se cava más atrás se va en el tiempo. En la excavación de un yacimiento estas capas deben extraerse una por una hasta alcanzar el final. La disciplina de la arqueología moderna exige que cada estadio del proceso se registre meticulosamente para que los estudiosos posteriores puedan volver sobre el informe escrito y encontrar toda la información que se ha revelado en el transcurso de la excavación, dado que por el mero hecho de excavar, el yacimiento se ha destruido irreparablemente.

Desafortunadamente la arqueología como disciplina científica es relativamente reciente y todavía está desarrollando y refinando sus métodos. La historia de la arqueología comienza con el pillaje y la búsqueda de tesoros y sólo gradualmente se abrió paso la idea del desarrollo de una excavación controlada. En este sentido muchos yacimientos de Egipto se saquearon en el siglo XIX y los testimonios que pudieran haber proporcionado se han destruido. Aun cuando Sir Flinders Petrie introdujo una aproximación más científica hacia el final del siglo XIX y el comienzo del XX, muchos de sus colegas la ignoraron. Las ideas de Petrie se abrieron paso lentamente, pero a pesar de esto, muchos testimonios arqueológicos se habían perdido, en parte porque los intereses e interrogantes planteados al pasado por cada generación cambian, y en parte porque sólo en los últimos años se han desarrollado esas técnicas arqueológicas más refinadas. De este modo testimonios que ahora se consideran importantes en décadas anteriores se ignora-

ban o descartaban. Así se consideraba carente de interés el vasto número de pequeños fragmentos de cerámica sin decorar encontrados en la mayor parte de los yacimientos. Sin embargo en la actualidad existen métodos sofisticados para extraer una gran cantidad de información de esos fragmentos que pueden ayudar, por ejemplo, a establecer las funciones de las diferentes partes de un yacimiento. Al mismo tiempo los huesos de los animales difícilmente se consideraban como hallazgos importantes, tampoco se le ocurría a nadie la idea de tomar muestras del suelo para buscar restos vegetales o la presencia de parásitos que podrían haber pasado a las heces animales o humanas. Hoy en día la mayor parte de las excavaciones incluyen especialistas cuya función es estudiar exclusivamente una de esas cosas. Gracias a ellos podemos tener información concerniente a la cría de animales, a las prácticas de matanza, los productos alimenticios para animales y humanos, las infecciones parasitarias en la población e información concerniente a la función del yacimiento. Allí donde se llevaron a cabo excavaciones antes de que se considerasen estas cuestiones la información sobre tales temas se ha perdido para siempre.

Otras lagunas de nuestro conocimiento arqueológico proceden de las peculiaridades geográficas de Egipto. El Delta, al norte, es un área bien irrigada, fértil y llana que durante buena parte de su historia conformó el centro económico del territorio. Sin embargo se conoce muy pobremente desde el punto de vista arqueológico debido a que la altura de la capa freática dificulta y encarece la excavación, además el acceso está limitado por la ocupación actual. Problemas similares surgen cuando se intenta excavar en el área cultivada del valle del Nilo. Ahora bien, es precisamente en esas áreas agrícolas del Delta y del valle en donde se encontraban las antiguas ciudades y aldeas. Incluso en la gran ciudad sureña de Tebas, de la que parece que sabemos tanto, sólo tenemos conocimientos sobre templos y tumbas, no sabemos prácticamente nada de los barrios residenciales de la ciudad. La historia es igual en todas partes: no faltan excavaciones de templos y tumbas pero hay una verdadera sequía de yacimientos residenciales. Esto se debe al hecho de que los egipcios construían sus templos y tumbas en el límite del desierto, no en las áreas cultivadas. En ese terreno, en la arena seca, no sólo es fácil excavar, sino que la recompensa inmediata parece más grande debido al esplendor del monumento de piedra desenterrado, las oportunidades de descubrir ricos objetos funerarios y la facilidad con la que en general la arena permite conservar los objetos. Es evidente que todo esto es más gratificante que la excavación de un yacimiento anegado, con edificios de arcilla, pobremente preservados y pequeños, y la escasa probabilidad de hallazgos preciosos o artísticos. Así pues, tenemos que dar las gracias cuando nos hallamos ante el hecho de que, ocasionalmente y por razones especiales, los egipcios construyeron hábitats en tierras del desierto, pues éstos son los únicos asentamientos que se han excavado extensamente: la ciudad de Ajetatón en Amarna, la ciudad de Cahun, cerca de la entrada a la cuenca del Fayum, y las aldeas de trabajadores en Amarna y Deir el Medina. Aunque existen buenas razones para creer que no son representativos de las zonas de habitación en su conjunto, constituyen nuestra única fuente de

información en este aspecto y por esta razón nos referiremos a ellos con frecuencia. Sin embargo no llenan la amplia laguna en nuestro conocimiento de los hábitats y nos quedamos sin saber prácticamente nada sobre las aldeas y ciudades en las que vivían los egipcios sus vidas cotidianas y sobre las casas en las que moraban. Puesto que la mayor parte de las responsabilidades de las mujeres consisten en llevar la casa, esta pérdida resulta especialmente grave en cualquier estudio de las mujeres.

Las fuentes textuales presentan un diferente tipo de problemas que derivan de los fines para los que los egipcios componían sus textos. En primer lugar, sólo una débil proporción de la población, quizá un uno por ciento, podía leer y escribir. Este grupo formaba la burocracia de los escribas que gobernaba el país; el resto de la población era analfabeta y por tanto incapaz de producir material escrito. Es más, no está claro si las mujeres de la clase de los escribas también estaban alfabetizadas, y si es así, si todas o sólo algunas adquirían las destrezas de leer y escribir. Ciertamente, en el estado actual de nuestros conocimientos no hay un solo texto que pueda presentarse inequívocamente como escrito por una mujer. Por todo ello los textos conservados tienen en su seno el sesgo de que fueron producidos por un pequeño grupo de elite que en su mayor parte, sino por completo, estaba compuesto por hombres y que no era representativo de la población egipcia como un todo.

Aunque la escritura era fundamental para la civilización egipcia se limitaba a unos usos específicos cuyos objetivos deben entenderse para poder interpretar adecuadamente los documentos. Los textos monumentales escritos con jeroglíficos sobre los muros de templos y tumbas se componían comúnmente de acuerdo con modelos tradicionales. Su contenido respondía a la visión del mundo y a los ideales egipcios y por ello no pueden leerse según su sentido literal. Así, las llamadas autobiografías de funcionarios son en su mayor parte estereotipos. Su finalidad es confirmar que el sujeto vivió su vida de acuerdo con los modelos aceptados. Una vez que sabemos esto podemos esperar saber algo acerca del contenido de esos modelos, pero poco acerca de la vida del funcionario en concreto. También resulta significativo el hecho de que autobiografías similares no se escribían para mujeres. Esta carencia significa que no tenemos un registro comparable de modelos de comportamiento aceptados para las mujeres en la sociedad.

Los textos no monumentales, normalmente escritos en hierático o, más tarde, en demótico, sobre papiros o fragmentos cerámicos proporcionan información importante sobre el funcionamiento de las instituciones del templo y el gobierno, sobre asuntos legales y temas económicos, pero debemos recordar que la selección de textos que tenemos se debe a la casualidad de su supervivencia y muchos más se han perdido. La mayor parte de los documentos sobre economía privada y de carácter legal provienen de la aldea atípica de Deir el Medina, formada por trabajadores durante el Imperio Nuevo, y carecemos de fuentes comparables para otros períodos y lugares. Muy a menudo los documentos se encuentran en estado fragmentario, por lo que resultan difíciles de entender y normalmente carecemos del contexto

que podría clarificarlos cuando se escribieron. Lo mismo se puede decir con respecto a las cartas que se conservan. Tienden a ser concisas y asumen el conocimiento personal de la situación por parte del destinatario, de manera que el lector moderno queda en la oscuridad sobre su significado.

Los egipcios no desarrollaron una tradición que les llevara a expresar opiniones personales o a un autoexamen de la conducta por medio de la escritura. Las cartas no presentaban comentarios sobre política y otros acontecimientos. No proporcionaban relatos de la vida diaria del escritor, descripciones de viajes u observaciones sobre lo que ocurría en el entorno. No se ha encontrado nada parecido a un libro de notas personal o diarios. Ni hombres ni mujeres ponían sus pensamientos por escrito o llevaban un listado de acontecimientos al final del día antes de irse a dormir. Así resulta muy difícil que nos encontremos con una personalidad individual en Egipto debido a que los egipcios no parecían interesados en la perpetuación de ellos mismos tal como eran en realidad sino sólo como conformados por los ideales de la sociedad.

Las fuentes figurativas presentan en muchos sentidos problemas similares a los textos escritos. Su ejecución estaba ordenada principalmente por la elite masculina de escribas y llevada a cabo, hasta donde sabemos, por artistas varones. El objetivo del arte en los templos y tumbas era representar el ideal y, como los textos monumentales, no puede tomarse en su sentido literal. Los artistas egipcios raramente bosquejaban con simpleza la vida de su entorno tal como la veían. Cada objeto artístico estaba hecho para una finalidad particular que debe entenderse antes de que se pueda usar como testimonio.

Si las fuentes llevan en su seno determinados sesgos, lo mismo ocurre con los presupuestos de los egiptólogos modernos. Pese a todo lo objetivos que los estudiosos pretendan ser, los llevan consigo como series de prejuicios embebidos en su entorno cultural inmediato, del cual pueden ser completamente inconscientes. Un libro sobre mujeres escrito antes del movimiento feminista de los últimos años necesariamente adoptaba una aproximación diferente y preguntaba cuestiones distintas a las de un libro escrito hoy. Cuando el ideal aceptado para una mujer era el de una esposa y madre modélicas que no salía a trabajar o no participaba en la vida pública, no sorprende que los estudiosos no destacasen la ausencia de mujeres en la vida pública del antiguo Egipto. Si al escribir sobre mujeres tendían a concentrarse en los vestidos, maquillajes y joyería, a pesar de que los hombres también los llevaban, era porque esos estudiosos eran el producto de una sociedad que relacionaba esas cosas con las mujeres y consideraba el interés masculino por ellas como poco saludable.

Otra área en la que los prejuicios modernos parecen haber actuado se refiere al tema de los matrimonios padre-hija en la familia real. Esto ha levantado grandes pasiones entre aquellos estudiosos que deseaban negar que esos matrimonios existían como uniones reales. Pero estas trabajosas objeciones parecen surgir fundamentalmente del prejuicio moderno surgido de las nociones sobre el incesto insertas en nuestra sociedad. El matrimonio hermano-hermana, también consumado, rompe los modernos tabúes

sobre el incesto, pero su presencia en la familia real del antiguo Egipto ha tenido que aceptarse porque existe una clarísima evidencia sobre su existencia. Por otra parte, el matrimonio padre-hija no sólo violaba la definición del incesto en nuestra sociedad, sino que también cortaba las generaciones y hacía surgir la imagen estereotipada de un anciano lascivo que fuerza a una jovencita inocente. Por tanto muchos estudiosos preferían creer que las hijas del rey que también eran las esposas del rey recibían el título para señalar el hecho de que algunas veces sustituían a la verdadera mujer del rey en funciones rituales. El matrimonio podía contemplarse entonces como una ficción para proporcionar determinado rango a las hijas del rey, y la enojosa idea de un matrimonio consumado entre padre e hija se podía evitar. El problema con esta línea de razonamiento es que se basa en prejuicios actuales y no en testimonios del antiguo Egipto. No tenemos ninguna idea acerca de cómo los egipcios podían haber considerado las relaciones sexuales entre los reyes y sus hijas.

Otro tema en el que las fuentes antiguas y los investigadores modernos se alían para quedar sumidos en el error está en la discontinuidad de las fuentes, que provoca que los estudiosos manifiesten una tendencia a leer los testimonios hacia atrás y hacia adelante en el tiempo, a veces durante siglos. La historia de Egipto desde la primera Dinastía hasta la conquista por Alejandro en el año 332 a. de C. se extiende durante casi tres milenios y durante este tiempo la sociedad egipcia, y la posición de las mujeres en su seno, estuvo sometida a cambios. Las fuentes existentes, sin embargo, no son constantes a lo largo de este lapso de tiempo y diversos tipos de materiales son más o menos importantes en períodos diferentes; en general, disponemos de más testimonios de los períodos tardíos que de los más antiguos. Esto ocurre ciertamente en el caso de las fuentes relativas al estudio de las mujeres. Buena parte proceden del Imperio Nuevo o más tarde, y es peligroso, aunque tentador, leerlas hacia atrás para suplir carencias de tiempos anteriores. Además, debido a que los egipcios con tanta frecuencia no registraban el tipo de cosas que queremos saber, nos vemos forzados a establecer muchas de nuestras hipótesis a partir de un fragmento de prueba aquí y de unos pocos hechos ambiguos recopilados por allí. Con tan escaso material es esencial evitar la tentación de extrapolar de lo particular a lo general, una práctica que puede inducir al error con demasiada facilidad. También es importante no glosar sobre lagunas. Investigar en el antiguo Egipto es como intentar reparar un tapiz con agujeros en donde la mayor parte del dibujo se ha perdido. De lo que ha quedado se puede lograr una idea del modelo, pero falta demasiado por conocer y no es correcto dibujar todas las líneas que quedan para cubrir los huecos como si nada faltase. Se puede establecer un nuevo diseño a partir de la imaginación de uno, pero con el riesgo de ir más allá que el original. Del mismo modo, aunque sea tentador para los estudiosos presentar un relato coherente sobre las mujeres en el antiguo Egipto, deben reconocerse las lagunas y no intentar rellenarlas, unas veces juntando los pocos hechos conocidos en una historia que ignore todas las deficiencias de los testimonios y otras veces mediante un rellenado imaginativo que pueda producir un relato interesante

pero que no tiene una base firme en la realidad. Debido a este desequilibrio de las fuentes a lo largo del tiempo, este libro se articula en líneas temáticas más que adoptando una aproximación cronológica estricta. Puesto que buena parte de las fuentes disponibles provienen del Imperio Nuevo, el texto se concentrará en este período. Sin embargo las fuentes más antiguas se introducirán cuando existan, así como testimonios más recientes del Tercer Período Intermedio y de la Baja Época.

Antes de adentrarnos en la comprensión del lugar de las mujeres en la sociedad, es necesario conocer algo acerca de la estructura social de Egipto. En la cosmovisión egipcia la organización de la sociedad era jerárquica. En la cúspide estaba el mundo divino, estrictamente ordenado pero claramente situado por encima de la humanidad. El rey, en el pináculo de la sociedad humana, compartía algunos atributos con los dioses y se situaba como mediador entre las esferas divina y humana. Los miembros de su familia que, por su asociación con el rey, compartían algo su situación aparte conformaban un grupo cerrado en la cumbre de la sociedad. Seguidamente venía la elite formada por la clase de los escribas; eran aproximadamente el uno por ciento de la población que formaba la burocracia masculina gobernante de Egipto junto con los miembros de sus familias. Este pequeño grupo es el responsable de la producción de la mayor parte de nuestras fuentes concernientes al antiguo Egipto. Por debajo de ellos estaban los artistas, artesanos y profesionales menores que probablemente eran analfabetos. A partir de los testimonios de Deir el Medina queda claro que algunos artistas estaban alfabetizados y que la línea divisoria entre escribas y artistas no estaba siempre señalada con claridad. La inmensa mayoría de la población era presumiblemente de clase campesina y trabajaba la tierra para producir un excedente para alimentar a los elementos de la sociedad no productores de alimentos. Es verosímil que esta amplia clase de campesinos a la que pertenecía la mayor parte de la población estuviese a su vez jerárquicamente estructurada. Sin embargo sabemos muy poco acerca de este grupo dado que sus integrantes, al ser analfabetos, no dejaron registros propios. En el extremo inferior estaban los esclavos, incluyendo a los prisioneros extranjeros, que podían comprarse y venderse. Lo poco que puede decirse sobre las clases más bajas tiene que extraerse de las fuentes relativas a la elite, que generalmente no tenía interés en recoger información sobre sus inferiores.

Así pues, puede verse que cualquier estudio de la sociedad egipcia es básicamente un estudio de la elite formada por el grupo de los escribas. De ello se desprende que un estudio sobre las mujeres en el antiguo Egipto debe concentrarse casi completamente en las mujeres de esta clase distinguida junto con las mujeres de la familia real sobre las cuales sobrevive una cierta cantidad de información.

Sobre el mundo humano estaba el divino, habitado por divinidades masculinas y femeninas. Como construcción de la mente humana, el mundo divino está establecido de modo que refleje el funcionamiento del mundo humano. Sin embargo, la interacción entre las esferas divina y humana siempre fue extremadamente compleja, pues mientras el mundo huma-

no originaba al divino, el humano, a su vez, se modelaba a sí mismo sobre su propia construcción, de tal modo que cada uno de los dos mundos refleja e interactúa con el otro. En la cosmovisión egipcia tanto el mundo divino como el humano alcanzan su existencia en el momento de la creación antes de la cual sólo había materia indiferenciada. El acto de la creación ocurrió cuando esta materia se separó en una miríada de diferentes formas que establecieron el mundo creado. En uno de los más importantes mitos de la creación, asociado con el centro religioso de Heliópolis, el dios creador, que se había autoengendrado, comenzó el proceso de creación produciendo a través de la masturbación la primera pareja de divinidades masculina y femenina, Shu (aire) y Tefnut (humedad). Su interacción produjo otro par, Geb (tierra) y Nut (cielo), que a su vez produjeron a Isis y Osiris y a Neftis y Set. Así pues, la creación del universo comenzó por la interacción de los principios masculino y femenino encarnados en pares de divinidades. El dios creador debía haber contenido potencial tanto femenino como masculino que separó en la primera pareja divina. Más tarde el aspecto femenino del dios se distinguió como una diosa llamada 'la mano de dios', entendida como el instrumento de la masturbación. Más adelante, en el tiempo de la Dinastía Dieciocho, se la identificó con Hathor, la diosa de la sexualidad. Otros mitos también servían para expresar el milagro de la creación y resulta interesante señalar que también en ellos el dios creador, aunque lógicamente combinaba masculino y femenino, se conceptualizaba comúnmente como masculino.

La interacción de los principios masculino y femenino no sólo establece la operatividad del universo en movimiento, sino que también era un medio para perpetuar la renovación cósmica. Ésta se encarnaba en el concepto de Kamutef 'el toro de su madre', en el que el sol poniente insemina a la diosa cielo y nace de ella de nuevo por la mañana. Así ella es al mismo tiempo la consorte del dios y su madre, mientras que el dios es al mismo tiempo padre e hijo. De esta forma un ciclo de autoperpetuación de generaciones sucesivas se establece como lazo mediante el cual la senectud puede transformarse en juventud y el universo renovarse constantemente.

El principio femenino estaba encarnado en las diosas adoradas por los egipcios. El estudio de estas divinidades es complejo porque incluso dioses con identidades diferentes a menudo se funden con otros, comparten atributos, insignias, epítetos y funciones. Una de las más importantes divinidades femeninas era Isis, hermana y esposa del dios de los muertos, Osiris. Cuando Osiris fue asesinado por su hermano Set, Isis lo lloró y buscó su cuerpo a través de Egipto. Cuando finalmente lo encontró, utilizó sus habilidades mágicas para devolver la vida a Osiris y para concebir con él un hijo que crecería para vengar a su padre. Isis dio a luz a Horus en el pantano de Jemis en el Delta; allí, merced a la fuerza de su magia, ocultó al niño de los designios destructivos de Set y de otros peligros amenazadores. Isis llegó a ser la encarnación de la maternidad y conservamos muchas imágenes desde el 1000 a. de C. en adelante que la muestran con su hijo. En los escritos mágicos se la invoca con frecuencia pidiéndole la protección de los niños. También es una importante diosa funeraria que

mantiene viva la esperanza de que resucitará a los muertos del mismo modo que resucitó a Osiris.

Si Isis era la esposa y madre ideal, la diosa Hathor era la encarnación de la sexualidad femenina, el amor, la música, la danza y la embriaguez. Era la portadora de la fertilidad y protegía a las mujeres en el parto. Debido a su estrecha relación con la fertilidad y el parto, también era una diosa funeraria relacionada con el renacimiento en el más allá. Pero Hathor no sólo era benévola. Junto con otras diosas como Tefnut, Mut y Sajmet podía identificarse con la diosa enfadada, la hija y ojo de Re que, en un ataque de rabia, dejó Egipto y tuvo que ser apaciguada y traída de vuelta por un dios. Cuando Re deseaba destruir a la humanidad, enviaba a Hathor como su ojo para llevar a cabo la matanza. Más tarde el dios cambió sus propósitos e intentó detener la destrucción, pero la diosa había quedado fuera de control y únicamente usando un engaño para embriagarla pudo Re detenerla.

Se percibía a Hathor y a las diosas asociadas o identificadas con ella como poseedoras de una naturaleza dual. Por una parte eran benéficas, proporcionaban la fertilidad y la vida nueva; por otra parte eran peligrosas, traían la destrucción en su estela. En los cultos que se les rendían una parte del ceremonial se dirigía al apaciguamiento de su lado peligroso y el sistro, el sonajero consagrado a Hathor, se sacudía para conseguir este objetivo. De hecho, la esencia del ser divino, manifestada tanto en divinidades masculinas como femeninas, podía ser peligrosa para los humanos que se acercaban a ella, y por ello se difundió el uso del sistro como medio de control en otros cultos divinos.

La dualidad manifestada en las diosas también se reflejaba en la visión egipcia de la naturaleza humana, en donde se consideraba a las mujeres como poseedoras de un lado bueno y otro malo. Eran honorables si se conformaban con los modelos aceptados por la sociedad, pero siempre existía el peligro de que pudiesen transgredir las reglas, en cuyo caso eran perversas y dignas de reprobación. También los hombres tenían que conformarse al modelo, pero las reglas eran diferentes para ellos: puesto que la sociedad estaba dominada por los varones las normas estaban establecidas por hombres en su propio beneficio. Por ejemplo, las normas insistían en la fidelidad de las mujeres casadas para con sus parejas masculinas, pero no ocurría lo mismo a la inversa, lo que iba en beneficio de los hombres porque sólo así podían estar seguros de que eran los verdaderos padres de los vástagos de sus esposas. Por el contrario, las mujeres no tenían dudas de su maternidad y por tanto tenían menos que ganar con semejante estado de cosas.

Debido a su dominio los hombres podían perpetuar su control en la esfera pública y política, mientras que las mujeres, aunque capaces, oficialmente no podían obtener el ingreso en la burocracia dirigente. Nunca podrá saberse si las mujeres eran plenamente conscientes de las muchas distinciones por razones de sexo establecidas en su sociedad ni si, además, las sentían como perjudiciales. Ello se debe a que no tenemos ningún escrito que exprese sus actitudes y opiniones. Probablemente la mayoría de las mujeres aceptaban la vida como la encontraban y no ponían en cuestión

la costumbre avalada por el tiempo y además, cualquiera que rehusase su conformidad con el modelo se vería, simplemente, rechazada. El moderno movimiento feminista sólo fue posible merced al valor cada vez mayor concedido al individuo como una entidad separada, en lugar de considerarlo como una simple parte de una maquinaria social con un lugar y función prescritos. En el antiguo Egipto se apreciaba la conformidad, no la individualidad, y tanto hombres como mujeres tenían papeles predeterminados en una sociedad que buscaba sus modelos en el pasado. Aunque la sociedad egipcia no por ello desconocía los cambios, lo que ocurría es que los cambios eran lentos y siempre resultó inverosímil el cuestionamiento del *statu quo*.

Así pues, desde el punto de vista de nuestra época podemos mirar hacia atrás al antiguo Egipto y ver algo de la estructura de la sociedad Egipcia durante tres milenios: cómo se construía sobre la desigualdad de sexos con los hombres dominando los asuntos públicos. Pero no sólo la burocracia funcionarial estaba nutrida exclusivamente por hombres, también el rey, del que derivaba todo el poder, era varón y se identificaba con la divinidad masculina Horus. Es cierto que cuatro mujeres fueron reyes y ocuparon el trono en una u otra épocas, pero su posición era anómala. En este libro mi objetivo es proporcionar un relato tan objetivo como sea posible de la posición de las mujeres en la antigua sociedad egipcia. Si planteo temas que nos interesan hoy en día no es porque quiera criticar a los egipcios por los fallos percibidos en su sociedad, o porque sus soluciones a los problemas no eran como las nuestras, sino debido a la necesidad intelectual de entender cómo nosotros mismos hemos llegado a ser lo que somos en la actualidad. Es más, el estudio de cómo otras sociedades han organizado sus mundos y resuelto los problemas todavía nos concierne y nos proporciona una perspectiva adicional en nuestro propio intento de entender las complejidades de nuestro mundo multicultural moderno.

Hablar de las mujeres como si fuesen un grupo homogéneo es por sí mismo equívoco. Dado que el antiguo Egipto era una sociedad jerárquica y la mitad de la población era femenina, también las mujeres se ordenaban jerárquicamente, y las mujeres de la familia real, de la elite formada por la clase de los escribas, de las clases profesionales menores y del campesinado habrían tenido poco en común, con la excepción de su capacidad para engendrar hijos. Mientras que esto las mantuvo separadas de sus parejas masculinas y las destinaba a roles femeninos en la sociedad, las distinciones de clase podrían haber dado origen a amplias disparidades en las experiencias de mujeres de diferentes clases. La clase campesina como un todo, aunque la más amplia numéricamente, era la más pobre económicamente y tenía el menor poder porque no tenía medios de intervenir en el proceso de gobierno y sólo podía obedecer las órdenes que se le impartían. Una mujer campesina conocía sólo la recepción final del acto de autoridad. Por el contrario, una mujer de la clase de los escribas no sólo tenía acceso a unos recursos económicos mayores, sino que también estaba cerca del poder burocrático ejercido por los hombres de su familia y podía ocupar una posición que le permitiese influir sobre sus decisiones.

La mujeres de la realeza tenían acceso a la última fuente de poder en Egipto, el rey, y un rey débil podía estar controlado por una esposa o madre fuertes. Es más, mientras que el rey era humano por su origen, el oficio de la realeza era divino y así el *status* de las mujeres reales en relación con el rey también comportaba elementos de divinidad que las distanciaban de las mujeres ajenas a la realeza.

Un estudio de las mujeres del ámbito de la realeza podría por sí sólo llenar con facilidad un volumen. En este libro, en donde se considerarán tanto las mujeres de la realeza como las particulares, el texto se divide de forma que los dos primeros capítulos tratan sobre mujeres de la realeza mientras que los siguientes se refieren principalmente a mujeres integrantes de la clase dirigente. Las mujeres de rango inferior en la escala social se consideran allí en donde las fuentes de información lo permiten.

CAPÍTULO I

MUJERES DE LA REALEZA Y REALEZA FEMENINA

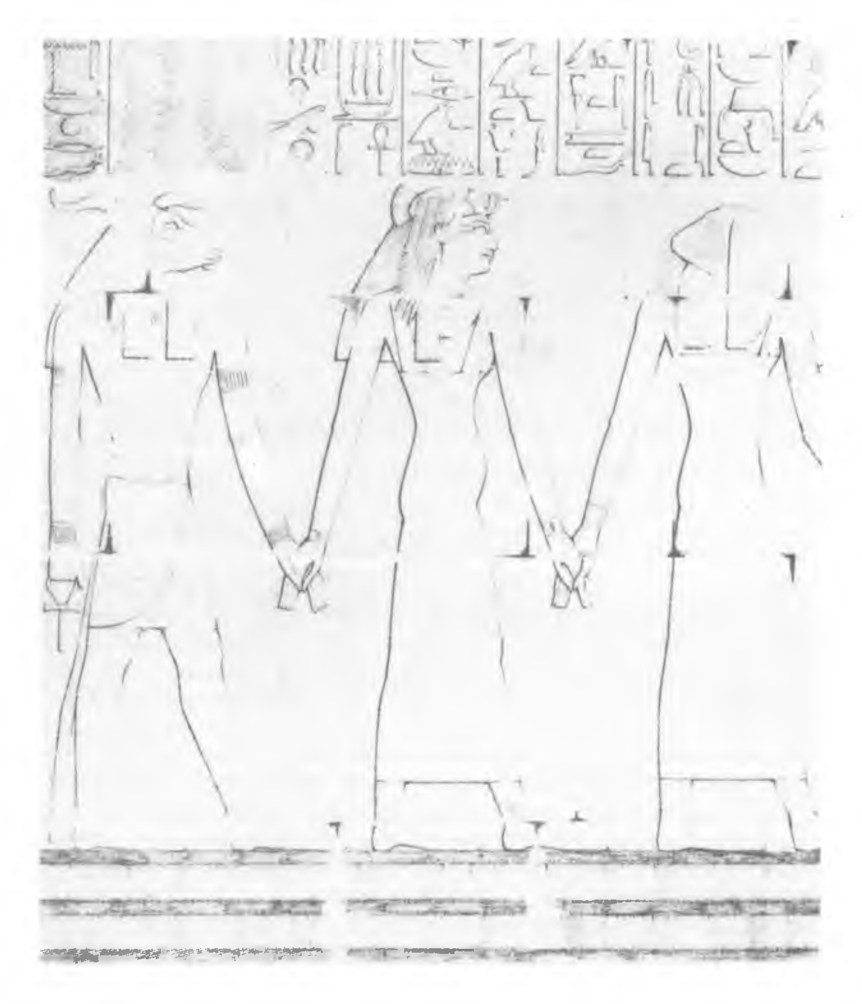
EL REY Y LA REALEZA

La importancia de las mujeres situadas en el ámbito de la realeza en el antiguo Egipto derivaba de su relación con el rey que era siempre, dejando de lado muy escasas excepciones, un hombre. De acuerdo con la tradición varios dioses varones se habían sucedido en el gobierno de Egipto tras la creación, pero más tarde, en tiempos 'históricos', los reyes humanos gobernaron el país. Sin embargo, el oficio de la realeza siguió siendo divino y su ocupante, por el mero hecho de ocupar un oficio divino, se situaba al margen de los demás humanos y adoptaba aspectos de la divinidad. Esta transformación se efectuaba mediante ceremonias realizadas en el momento del acceso a la realeza. Buena parte de la iconografía real refleja este acontecimiento y vela por su continua renovación.

El oficio de la realeza era esencial para la mera existencia del estado egipcio[1]. El rey se situaba entre los mundos divino y humano actuando como punto de contacto y mediador. En teoría realizaba en los templos los ritos necesarios para que el universo funcionase. Recibía el don de la vida de los dioses y a su vez lo dispensaba sobre sus súbditos. En realidad eran sacerdotes quienes realizaban los ritos de los templos a lo largo del país, pero la decoración de los templos siempre mostraba al rey y no a los sacerdotes relacionándose directamente con las divinidades.

Del mismo modo que el rey era responsable del mundo divino también era responsable del humano. Representaba físicamente al estado y era el responsable último del gobierno del país a través de la elite burocrática de los escribas. Cuando se creó el mundo el dios creador había establecido el orden correcto de las cosas, conocido en egipcio como *maat*. La autoridad del rey derivaba de la creencia de que gobernaba de acuerdo con *maat*.

Dado que se entendía que la realeza se transmitía de padre a hijo, los reyes se casaban y engendraban familias para hacerse con un sucesor. Por tanto, dentro del círculo más próximo al rey nos encontramos con cierto



1 Conducción de la reina Amosis, embarazada de Hatshepsut, al paritorio. Lleva el tocado de buitre.

número de mujeres del ámbito real: la madre del rey, sus esposas y sus hijas. Debido a la naturaleza impersonal de nuestras fuentes sabemos poco acerca de esas mujeres como personas, sin embargo podemos aprender algo acerca de su importancia y los diferentes papeles que desempeñaban. Los testimonios disponibles en la actualidad, que se distribuyen a lo largo de casi tres milenios desde la Primera dinastía hasta la Treinta y una, muestran cierto número de cambios en el tiempo que se refieren a sus títulos e insignias y a los contextos en los que se representaba a estas mujeres. No está claro hasta qué punto estas variaciones representan cambios fundamentales en el modo en que se contemplaba a las mujeres de ámbito real y hasta qué punto reflejan, simplemente, modos diferentes o más desarrollados de retratar las mis-

mas verdades fundamentales. La mayor parte de lo que voy a relatar en este capítulo se apoya en testimonios de las dinastías Dieciocho y Diecinueve.

La divinidad de la realeza femenina

Desde los primeros tiempos el *status* de las mujeres reales se definía en relación con el rey mediante títulos como 'madre del rey', 'esposa del rey', 'hija del rey' y más tarde aparecieron también 'esposa principal del rey' y 'hermana del rey'. Pero debe plantearse una pregunta: si se consideraba al rey divino hasta un cierto punto, ¿cómo afectaría esto a las mujeres estrechamente relacionadas con él? Dicho de una forma ligeramente diferente: si la realeza del rey era divina, ¿existía también un concepto de realeza femenina divina?[2].

Una vía para acercarse a esta cuestión es examinar las insignias llevadas por las reinas. Con la palabra 'reina' me refiero de manera específica a la 'madre del rey' y a la 'esposa principal del rey'. Las hijas del rey pudieron haber sido reinas potenciales, pero ellas no compartían la iconografía y los títulos comunes a las madres del rey y a sus principales esposas.

Uno de los motivos más antiguos que aparece en las insignias de las reinas es el tocado de buitre, consistente en una cofia estrechamente fijada a la cabeza formada por el cuerpo de un buitre cuyas dos alas caen a los lados de la cabeza del portador, al tiempo que la cabeza del buitre quedaba hacia delante sobre la frente del portador (fig. 1). La cabeza del buitre se podía sustituir con el úreo (la cobra real) (fig. 2). Este tocado se conoce desde el Imperio Antiguo. En un primer momento lo llevaba la diosa buitre Nejbet, protectora del Alto Egipto, cuando se la representaba bajo su forma humana y no como buitre. Nejbet se emparejaba con Wadyyt, la diosa cobra del Bajo Egipto y, de forma análoga, cuando Wadyyt aparecía bajo su aspecto humano adoptaba el tocado de buitre de Nejbet, reemplazando únicamente la cabeza del buitre por un úreo. Más tarde también otras diosas usaron el tocado del buitre. A partir de la Quinta dinastía también apareció como uno de los motivos de las insignias de la realeza femenina y, desde entonces, las reinas lo llevaron a lo largo de toda la historia faraónica. Puesto que su origen era como corona de una divinidad y siguieron usándolo divinidades femeninas, el hecho de que se haya transferido a las reinas sugiere que tuvo que haber señalado el aspecto divino de la realeza femenina.

Las reinas, además de poder sustituir la cabeza del buitre por el úreo cuando llevaban el tocado del buitre, también podían llevar el úreo solamente (fig. 3), aunque esto no parece haber sido habitual hasta el Imperio Medio. El úreo tenía un amplio cuadro de asociaciones simbólicas de las que una de las más elementales se establecía con la diosa cobra Wadyyt mencionada más arriba. Del mismo modo que el tocado del buitre, también otras diosas llevaban el úreo, que también se asociaba con el dios sol Re y con la diosa Hathor, en su aspecto de ojo de Re, que con su fiera agresividad protegía al rey y a los dioses contra sus enemigos. Además, el úreo era la marca más característica del rey. Por tanto, la utilización del úreo por parte de la reina pudo



2 Bloque que muestra parte de una escena en la que Hatshepsut, llevando las insignias de una reina, hace ofrendas a una divinidad. La sigue una figura femenina que casi con certeza debe identificarse con su hija Neferura.

haber supuesto toda una serie de significados. Sólo en parte derivaría de su relación con el rey, y así podía operar como una marca de su 'realeza'. También pudo suponer, por una parte, una referencia a Wadyyt y a otras divinidades femeninas y, por otra, podía remitir a la mitología solar relacionando a la reina con Hathor como hija y ojo de Re. Desde el final de la dinastía Dieciocho se decoró en ocasiones el úreo con los cuernos de vaca y el disco solar de Hathor (fig. 4), reforzando de este modo la conexión hathórica.

Durante la dinastía Dieciocho las reinas comenzaron a llevar dos úreos colocados uno al lado de otro, combinación usualmente denominada doble úreo (figs. 5, 12). Los testimonios sugieren que esto se refería a las diosas Nejbet y Wadyyt y, a través de ellas, al Alto y al Bajo Egipto. Esto se ve confirmado por el hecho de que una cobra lleva a veces la corona blanca del Alto Egipto mientras que la otra lleva la corona roja del Bajo Egipto. Del mismo modo que úreo simple, el doble también presentaba conexiones solares mediante su identificación con los ojos de Re. De hecho las dos cobras se decoraban a menudo con los cuernos de Hathor y el disco solar, en vez de las dos coronas. El uso del doble úreo no se limitaba a las reinas sino que

también lo llevaban las diosas. Desde el final de la dinastía Dieciocho en adelante se desarrollan combinaciones cada vez más complejas entre el tocado del buitre, la cabeza del buitre y el úreo doble o simple (fig. 6). Esto refleja probablemente una complicación estilística de los elementos iconográficos, detectable en general, mientras que probablemente permanecía estable el ámbito de los significados representados por la insignia.

Desde la dinastía Trece en adelante las reinas aparecen llevando un par de rectas plumas de halcón montadas en un soporte circular que descansa sobre la cabeza (fig. 5). No está claro el origen de la doble pluma de las reinas. Las diosas no la llevaban en esa época, sin embargo plumas similares caracterizaban a los dioses halcón masculinos y al dios masculino de la fertilidad Min así como al dios tebano Amón, también masculino. En el *Libro de los Muertos* que data del Imperio Nuevo, la doble pluma se identifica con el doble úreo. También aparece mencionada en relación con Re y un himno solar de la dinastía Dieciocho identifica la doble pluma con los ojos de Re. Aunque las asociaciones de las plumas se establecen con divinidades masculinas sus conexiones solares, especialmente con el doble úreo y los ojos de Re, las introducen en la misma esfera de referencias que el úreo y el úreo doble llevados por la reina. Además, la diosa Hathor lleva un par de curvadas plumas de avestruz. Pero aunque estas últimas siempre se distinguían cuidadosamente en la iconografía de la doble pluma de halcón llevada por los dioses masculinos y las reinas, el término egipcio 'pluma doble' (*shuty*) se aplicaba a ambos tipos de plumas emparejadas. Así pues, los egipcios debieron de ver alguna relación entre las plumas de avestruz de Hathor y las de halcón de las reinas puesto que sus nombres eran idénticos. Esto resulta todavía más verosímil merced al hecho de que en el reinado de Amenhotep III, de la dinastía Dieciocho, las reinas comenzaron a llevar los cuernos de vaca de Hathor y el disco solar en combinación con la doble pluma de halcón (fig. 7), del mismo modo que Hathor las combinaba frecuentemente con su par de plumas de avestruz.

Desde el Imperio Antiguo en adelante existen representaciones en las que una reina lleva el signo *anj* (el signo de la vida, fig. 5). Éste no constituye, desde luego, una marca especial de la reina pues divinidades y reyes lo llevan con más frecuencia. Sin embargo, sólo en muy raras ocasiones lo llevan particulares[3]. Normalmente la reina lleva un *anj* en contextos en los que se la asocia o identifica de alguna forma con una diosa o en los que se la muestra en relación con particulares de los que ella es su superior. Sin embargo es raro que lo lleve ante deidades superiores a ella o en contextos de culto o funerarios en los que se la representa como muerta. Así pues se pudo haber usado el *anj* para situar a su portador fuera de la esfera humana.

En resumen, los motivos de las insignias reales femeninas presentados hasta aquí tienen todos un origen divino y se les transfirió al contexto real para convertirlos en atributos de la realeza femenina. Su utilización muestra que del mismo modo que la realeza masculina era divina, también tuvo que haber existido cierta noción de realeza divina femenina que se remonta al Imperio Antiguo y que siguió siendo una parte vital de la ideología real a través de los tiempos.

Durante un siglo más o menos los estudiosos han reiterado la creencia de que el derecho al trono en el antiguo Egipto se transmitía por línea femenina dentro de la familia real en descendencia directa de una 'heredera' a la siguiente. De este modo cualquier rey, hubiese sido o no el hijo de su predecesor, tenía derecho a reclamar el trono casándose con la 'heredera', que sería la hija del rey anterior y su reina 'heredera'. Esto quiere decir que en la mayoría de los casos un rey tenía que casarse con su hermana o medio hermana. Puesto que el derecho al trono, de acuerdo con esta hipótesis, provenía de la línea femenina, la 'heredera' no desempeñaba el oficio de la realeza sino el hombre con el que se casaba.

Si esta teoría fuese correcta, cada rey tendría que haberse casado con una mujer de nacimiento real y sería posible trazar una línea de mujeres reales que descendiese directamente una de otra. Sin embargo, un estudio de la situación en la dinastía Dieciocho, el período en relación con el cual se cita con más frecuencia esta teoría, muestra que tal línea de descendencia simplemente no existe[4]. Las mujeres de nacimiento real se pueden identificar por el uso del título de 'hijas del rey', puesto que en la dinastía Dieciocho no existen testimonios de mujeres cuyos padres sepamos que no son reyes y a las que se otorgue ese título. Este hecho elimina la posibilidad de que el título sancionase en algunas ocasiones la promoción de mujeres exteriores al ámbito de la realeza. Entre las reinas de la dinastía Dieciocho algu-

3 La Estela de Donación del rey Amosis mostrando al rey y a su reina, Amosis Nefertari, con su hijo ante el dios Amón-Re.



nas llevan el título de 'hijas del rey' y otras no. Aunque raramente se nos proporciona la filiación de las reinas, en los casos en los que nos encontramos con reinas hijas de padres al margen de la realeza no se las menciona con el título de 'hijas del rey'. Por tanto podemos distinguir sin ninguna duda entre reinas de nacimiento real y no real y queda claro que no existe una línea de 'herederas' en descendencia ininterrumpida. A modo de refutación basta señalar que las esposas principales de Tutmosis III, Amenhotep II y Amenhotep III fueron todas de procedencia no real.

Sin embargo no existen dudas de que algunos reyes se casaron con sus hermanas o medio hermanas y tuvieron hijos con ellas. La teoría de la 'heredera' se desarrolló en parte como un intento de explicar una forma de matrimonio que los estudiosos consideraban incestuosa. De hecho, no existe nada en los textos egipcios que sugiera que había algo así como una 'heredera'. La base mitológica de la realeza que se había desarrollado para sustentar la autoridad del rey no se enuncia como una legitimación a través de una 'heredera'. En su lugar debemos buscar la explicación para el matrimonio entre hermanos en otro lugar. Estos matrimonios parecen haber sido raros entre los egipcios comunes, pero tal como hemos visto en la Introducción tienen lugar entre divinidades. En el momento de la creación el dios creador produjo un par de descendientes que a su vez produjeron una segunda pareja divina, y así sucesivamente, siendo la más famosa la formada por Osiris y su hermana-esposa Isis. Así pues, en el momento de la creación la elección de una pareja estaba forzosamente limitada a los hermanos. Al casarse con su hermana el rey se sitúa al margen de sus súbditos, que no se casan normalmente con sus hermanas, y al imitar a los dioses refuerza el aspecto divino de la realeza.

Los orígenes de las esposas del rey de nacimiento no real

Nada en las fuentes existentes nos proporciona una pista de cómo elegía el rey a la mujer que iba a ser su esposa principal. Tampoco hay nada que muestre que cuando el rey escogía a una esposa principal de nacimiento no real era porque no tenía una hermana superviviente con la que casarse. Durante el Imperio Nuevo los reyes egipcios eran polígamos. Esto muy bien pudo haber sido así anteriormente, pero algunos estudiosos discuten la cuestión. Sin embargo, en la dinastía Trece encontramos por primera vez el título de 'esposa principal del rey' además del simple 'esposa del rey', sugiriendo que una mujer destaca ahora de entre un cierto número de esposas. En la dinastía Dieciocho hemos visto que las esposas principales del rey se dividían entre aquellas que eran de nacimiento real y aquellas cuyos padres no eran de sangre real. En el caso de estas últimas mujeres sabemos poquísimo sobre sus orígenes, con frecuencia sólo las reconocemos porque carecen del título de 'hija del rey'. Sin embargo, Satioh, la primera esposa principal de Tutmosis III, aparece en un monumento a una mujer que es nodriza real como su hija. Esta nodriza había estado relacionada, casi con seguridad, con la crianza de Tutmosis III puesto que llevaba el título adicional

de 'la que levanta al dios', refiriéndose aquí el término 'dios' al rey. El origen de la segunda esposa principal del mismo rey puede deducirse del hecho de haber sido hija de una mujer que ostentaba el título sacerdotal de 'adoradora del dios'. Por último, los padres de Tiy, la consorte de Amenhotep III, destacan por la frecuencia con la que se los menciona en ciertos textos reales y por el descubrimiento de su tumba en el Valle de los Reyes. El padre de Tiy era Yuya y tenía títulos que lo relacionaban con los carros del ejército por lo que presumiblemente habría tenido una carrera militar. No está claro si su mujer Tyuyu obtuvo sus variados títulos de alto rango antes del matrimonio de su hija con el rey o como resultado directo de la boda.

Por desgracia esta información no nos ayuda a entender cómo se seleccionaba a estas reinas, aunque se puede suponer que Tutmosis III pudo haber conocido a la hija de su nodriza desde la niñez. Sin embargo esto lleva a preguntarnos qué efecto tenía semejante proceso de elección de una reina en las familias de las que procedían estas mujeres. De nuevo resulta difícil de responder porque no tenemos monumentos pertenecientes a funcionarios en los que mencionen una relación con una reina y ni siquiera con cualquier otra mujer de ámbito real. Con todo podemos saber que la reina Tiy tenía un hermano llamado Anen porque una inscripción en la tumba de los padres de Tiy, Yuya y Tyuyu, menciona a Anen como el hijo de Tyuyu. Ahora bien, Anen dejó cierto número de monumentos propios a partir de los cuales sabemos que fue el segundo sacerdote de Amón en Tebas, el segundo solamente en la jerarquía sacerdotal tras el propio sacerdote principal. Resulta tentador interpretar la subida de Anen a un puesto elevado como resultado de sus relaciones con el rey a través de su hermana. Sin embargo, en ninguno de sus monumentos se menciona su relación con la reina Tiy, lo que sugiere que no era de buen gusto que los funcionarios hiciesen gala de tales relaciones. Esto no quiere decir que los vínculos con el rey no fuesen importantes en una carrera funcionarial o quizá para la fortuna de toda la familia. Tras el informe oficial que nos presenta a un rey sucediendo sin sobresaltos a su predecesor puede haber habido muchas maniobras para conseguir que una pariente femenina fuese aceptada como compañera sexual del rey (y sobre todo para que fuese nombrada 'esposa principal del rey') y que su hijo fuese nombrado heredero.

Hay un modelo aleccionador en China durante el período Han (206 a. de C.-8 d. de C.). Al igual que el rey egipcio, el emperador chino se situaba a la cabeza de un gobierno que estaba en las manos de una burocracia nutrida por hombres que habían recibido la educación apropiada. El emperador promovía a los funcionarios dentro del sistema hasta los puestos más altos y dependían totalmente del emperador para ocupar sus cargos. Sin embargo, en la lucha entre las diferentes familias educadas, cuyos miembros resultaban por tanto elegibles para un cargo, no había un camino más seguro para lograr y consolidar el poder que tener a una mujer con un parentesco cercano proclamada como emperatriz, aunque tener a una hermana o a una hija como concubina favorita también podía resultar bastante eficaz. Normalmente la familia de una emperatriz y sus clientes eran capaces de monopolizar los mejores puestos, pero si la emperatriz moría o caía en desgracia, la caída de los funcionarios relacionados con ella era normalmente inmediata

dado que sus enemigos se apresuraban a destruirlos al tiempo que la facción de la nueva emperatriz ascendía al poder. De hecho una emperatriz ingenua corría el riesgo de ser objeto de una falsa denuncia por mala conducta simplemente para provocar la destrucción de su familia. Con frecuencia el emperador, debido a su posición suprema, era incapaz de controlar semejantes maquinaciones[5]. Es posible que también en Egipto los funcionarios emparentados con reinas y otras esposas del rey esperasen explotar sus relaciones en términos de influencia ante el rey y así obtener un cargo importante. Si una madre de rey y su esposa principal eran ambas de sangre no real es incluso posible que los intereses de los parientes de la madre del rey llegasen a chocar con los de la familia de la esposa principal. De hecho, para el rey una ventaja práctica del matrimonio entre hermanos podría haber sido que con ello evitaba fomentar las ambiciones de familias funcionariales, aunque es inverosímil que éste haya sido el origen de la práctica.

Matrimonio padre-hija

Además de los reyes que se casaban con sus hermanas había reyes que se casaban con sus hijas. La hija de Amenhotep III, llamada Satamón, está bien documentada como poseedora del título de 'esposa del rey' e incluso el de 'esposa principal del rey'. Se la conoce por haber sido la hija del rey y de su esposa principal Tiy y algunas veces se nombra conjuntamente a los tres. Normalmente los reyes no tenían más que una esposa principal a la vez, pero a Satamón se le da algunas veces este título aunque sabemos que su madre todavía vivía. Sin embargo es digno de mención que cuando su nombre aparece junto al de su madre se la menciona únicamente como 'esposa del rey', mientras que el título 'esposa principal del rey' se reserva para las ocasiones en las que el nombre de su madre no está presente.

Se discute con ardor sobre las pruebas acerca de la existencia de matrimonios padre-hija en el reinado del siguiente faraón, Ajenatón[6]. Dos de las hijas del rey, Meretatón y Anjesenpaatón, aparecen como las madres de hijas del rey llamadas respectivamente Meretatón hija y Anjesenpaatón hija. Una tercera hija, Meketatón, probablemente murió en el parto. Desgraciadamente la paternidad de las niñas no está atestiguada en ninguna parte. Resulta tentador asumir que el título de 'hija del rey' debe significar que son hijas de un rey y que, por tanto, se trata de Ajenatón, pero existen algunas pruebas de que la hija de un hijo del rey también podía recibir el título de 'hija del rey'[7]. Si este es el caso, Ajenatón podría no haber sido el padre de las princesas hijas, aunque un punto escabroso consiste en dilucidar si él podría haber tenido hijos varones lo bastante mayores como para haber tenido esas hijas. En todo caso, ninguna de las tres princesas que parecen haber tenido hijos llevan el título de 'esposa del rey'. Más tarde, hacia el final del reinado de su padre, Meretatón llegó a ser 'esposa principal del rey', pero esto ocurrió bastantes después del nacimiento de Meretatón hija. Hay demasiadas lagunas en nuestras fuentes para determinar si Ajenatón fue o no el padre de los hijos de sus hijas[8].

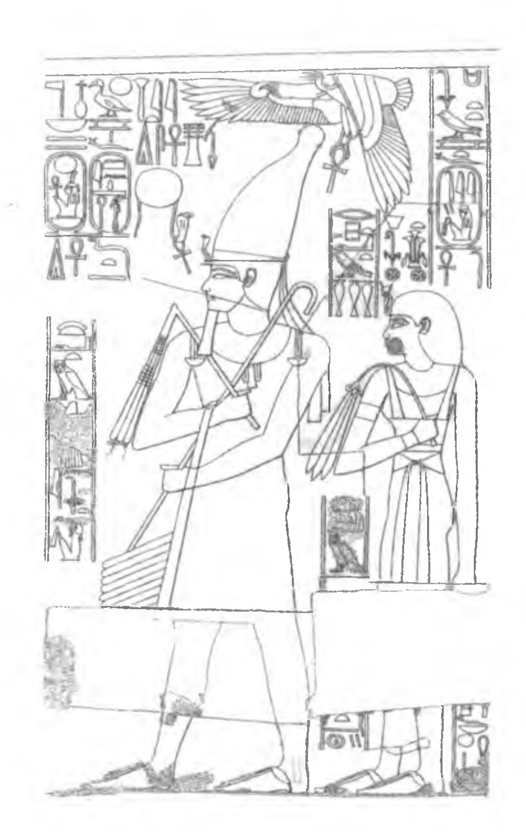
En la dinastía siguiente tres hijas de Rameses II, Bint-Anath, Meritamón y Nebettawy, llegaron a ser esposas principales del rey[9]. En particular se conoce bien a Bint-Anath a través de monumentos y, al igual que Satamón, aparece en algunas ocasiones junto a su madre, Asetnefret, que entonces era la esposa principal del rey. En la tumba de Bint-Anath una escena la representa seguida por la figura de una hija del rey. Puesto que se sabe que Bint-Anath fue esposa de su padre hacia la mitad de su reinado, resulta inverosímil que el padre de este niño fuese otro que el propio Rameses, pues con toda seguridad no permitiría otro acceso masculino a sus esposas. Tras la muerte de su padre al final de su sexagésimo cuarto año de reinado, Bint-Anath era casi con certeza demasiado vieja para tener hijos con el siguiente rey, su hermano Merenptah. La existencia de la hija de Bint-Anath hace difícil argumentar que el título de 'esposa del rey' o de 'esposa principal del rey' se daba sólo como señal de rango a las hijas del rey que sustituían a sus madres en el desempeño del papel real y que por tanto no tenía que ver con un matrimonio consumado.

MATRIMONIOS DIPLOMÁTICOS DEL REY

Algunos reyes de las dinastías Dieciocho y Diecinueve, además de casarse con mujeres de origen egipcio, se casaron con princesas extranjeras con el objetivo de cimentar alianzas diplomáticas[10]. Hace algunos años la violación de una tumba perteneciente a tres esposas de Tutmosis II puso su contenido en el mercado[11]. Los nombres de las mujeres (Menhet, Mertit y Menway) no son egipcios e indican su procedencia de algún lugar en Siria-Palestina. Así pues pudieron haber sido hijas de gobernantes sirios casadas con el rey de Egipto por razones diplomáticas. Es curioso señalar que estaban enterradas en la misma tumba con un ajuar funerario similar, pero es posible que muriesen en la misma época, tal vez como consecuencia de una epidemia en el palacio. Las tres llevan el título de 'esposa del rey', pero no se indica su filiación, por lo que carecemos de precisiones sobre sus orígenes.

Los matrimonios diplomáticos egipcios parecen haber sido de dos tipos. En uno de ellos el padre de la novia tenía el mismo *status* que el rey de Egipto y los dos gobernantes se dirigían el uno al otro como 'hermano'; en el otro el padre de la novia era un vasallo del rey egipcio al que se dirigía como 'mi señor, mi dios, mi dios solar'. Los anales de Tutmosis III registran que en el año vigésimo cuarto de su reinado, después de una campaña militar en la tierra de Retyenu, el tributo allí tomado incluía a 'la hija de un jefe, junto con sus ornamentos de oro y lapislázuli de su tierra, y los siervos que le pertenecían, esclavos de los dos sexos hasta un total de treinta'[12]. La palabra para jefe (*wer*) era la comúnmente usada por los egipcios para referirse a los gobernantes extranjeros, por lo que parece verosímil que la hija de un gobernante derrotado se enviaba a Egipto en señal de sumisión de parte de su padre.

Mucho de lo que sabemos acerca de los matrimonios diplomáticos procede de las llamadas cartas de El Amarna. Consisten en parte de la correspondencia entre Amenhotep III y su hijo Ajenatón por un lado y otros gober-



4 Escena de la tumba de Jeruef mostrando a Amenhotep III acompañado por la reina Tiy en la fiesta de *sed.*

nantes del Próximo Oriente por el otro. No están escritas en escritura egipcia sobre papiro, sino en cuneiforme sobre tablillas de arcilla, la mayor parte en acadio, que era la lengua diplomática internacional de la época y ocasionalmente también se emplean otros idiomas. En una de estas cartas un rey egipcio escribía a un gobernante sirio: 'Envía tu hija al rey, tu señor, y como regalos envía a treinta esclavos en buen estado de salud, carros de plata y caballos saludables'[13]. Probablemente el gobernante tenía que acatar la petición o se consideraría que desafiaba a Egipto. Otro gobernante extranjero escribe al rey: 'Mira, he enviado a mi hija a la corte, para el rey mi señor, mi dios, mi dios solar'[14]. De este modo cierto número de mujeres extranjeras, hijas de gobernantes, podían llegar a Egipto como signo de que sus padres estaban sometidos a Egipto y como garantes de su lealtad.

Durante la época de la correspondencia de El Amarna, Egipto era uno de los grandes poderes del antiguo Oriente Próximo que controlaba extensos territorios hacia el sur en las auríferas tierras de Nubia y, hacia el norte, en Palestina y la parte sur de Siria. Egipto estaba en pie de igualdad con los reinos de Babilonia en Mesopotamia y de Mitani, situado en el gran recodo norteño del Éufrates, y realizaba tratados y alianzas matrimoniales con ambos. Egipto y Mitani habían estado en guerra durante siglos, pero se había firmado la paz en

el reinado de Tutmosis IV y una de las cartas de El Amarna nos dice que el rey egipcio se casó con una hija de Artatama, rey de Mitani[15]. Cuando Tutmosis murió, su hijo Amenhotep III revalidó la alianza casándose con Gilujepa, la hija del siguiente rey de Mitani, llamado Shuttarna. Amenhotep gobernó durante treinta y ocho años y, en algún momento hacia el final de su reinado, Shuttarna murió y su sucesor fue Tushratta. Pues bien, Amenhotep escribió enseguida al nuevo rey pidiéndole a su hija en matrimonio. Exactamente lo mismo ocurría en las relaciones matrimoniales de Amenhotep con Babilonia. En la primera parte de su reinado se casó con la hija de Kurigalzu II de Babilonia y más tarde pidió a la hija del sucesor de Kurigalzu, Kadashman Enlil I. Parece como si estas alianzas matrimoniales se realizasen no entre dos estados sino entre dos gobernantes individuales de modo que cuando un gobernante moría la conexión tenía que volver a establecerse mediante un nuevo matrimonio. Esto puede ser la razón por la que cuando Amenhotep III murió su hijo Ajenatón se casó con Tadujepa, la princesa mitania que había venido a Egipto dos años antes como esposa de Amenhotep III. Además, Ajenatón renovó la alianza con Babilonia casándose con la hija de Burnaburiash II, el sucesor de Kadashman Enlil. Amenhotep III también había establecido una alianza matrimonial con Tarjundaradu, gobernante del estado de Arzawa en Anatolia, pero carecemos de pruebas que revelen si Ajenatón renovó la alianza.

Entre los reinados de Ajenatón y Rameses II sabemos poco acerca de matrimonios diplomáticos entre reyes egipcios y princesas extranjeras. Esto no quiere decir que no se hubiesen celebrado, sino que podemos estar ante una laguna de información. En efecto, textos hititas nos dicen que una reina de Egipto (normalmente identificada con Anjsenamón, la viuda de Tutankhamón) escribió al rey hitita pidiéndole uno de sus hijos como marido. Este hijo se envió efectivamente a Egipto pero murió asesinado por el camino y nunca llegó[16].

En el reinado de Rameses II sabemos de matrimonios con una hija del rey de Babilonia y con la hija de un gobernante del norte de Siria. Pero los matrimonios diplomáticos más famosos de Rameses II se celebraron con dos princesas hititas. Uno de ellos ocurrió en el año treinta y cuatro de su reinado para sellar la paz establecida entre Rameses y Hattusilis, rey de los hititas, tras décadas de hostilidades. Se desconoce el momento en que se llevó a cabo el otro matrimonio, aunque es seguro que se celebró con posterioridad al que ya hemos mencionado. Es posible que la primera princesa hubiese muerto y la alianza tuviese que revalidarse mediante un nuevo matrimonio[17].

Aunque sabemos poco sobre las formas del matrimonio en la sociedad egipcia podemos percibir, a través de diferentes textos, un relato sorprendentemente homogéneo de qué era lo que validaba un matrimonio diplomático. Tres cosas parecen haberse necesitado: el padre de la novia tenía que enviar una rica dote junto con su hija; el futuro marido tenía que devolver a cambio un igualmente generoso precio de la novia, y se vertía aceite sobre la cabeza de la novia, presumiblemente en un rito de unción que señalaba la celebración de la ceremonia de bodas.

Durante el reinado de Amenhotep III Egipto era probablemente el estado más poderoso del Oriente Próximo. En repuesta a la petición de una novia



5 Escena de la tumba de Jeruef mostrando a Amenhotep III acompañado por la reina Tiy sentados en un quiosco y concediendo audiencia al propietario de la tumba.

egipcia procedente de un rey de Babilonia, Amenhotep deja bastante claro que 'desde antiguo, la hija de un rey egipcio no se daba a nadie en matrimonio'[18]. Como una forma de autoestima los reyes de Egipto mantenían su superioridad aceptando a las hijas de gobernantes extranjeros como esposas pero rehusaban dar a esos gobernantes a sus propias hijas como correspondencia. Tras el final del Imperio Nuevo, un rey egipcio, probablemente Satamón de la dinastía Veintiuno, dio a su hija en matrimonio al rey Salomón de Israel, pero Egipto ya no era entonces la gran potencia internacional que había sido.

Mucho de lo que sabemos con respecto a los matrimonios diplomáticos procede de fuentes no egipcias, como son los textos hititas y la correspondencia de El Amarna, que no es egipcia en el sentido de que concuerda más con las convenciones diplomáticas del Oriente Próximo que con la cosmovisión egipcia. Cuando en las fuentes egipcias aparecen referencias a matrimonios similares se nos revelan de una manera totalmente diferente. Los que eran de hecho matrimonios diplomáticos negociados entre gobernantes de igual rango se describen en términos de presentación de tributos[19]. En la primera década de su reinado Amenhotep III produjo una serie de escarabeos conmemorativos con textos recordatorios de algunos de sus logros. Se incluía entre ellos su boda con Gilujepa, la princesa mitania: 'Año diez bajo la majestad de... el rey del Alto y el Bajo Egipto, señor de las ceremonias, Nebmaatra escogido de Re, hijo de Re, Amenhotep gobernante de Tebas, que tenga larga vida, y la esposa principal del rey, Tiy, que viva largamente... Las maravillas que se consiguieron para su majestad, vida, prosperidad, salud: la hija de Shuttarna, el rey de Naharin (Mitani), Gilujepa, y las principales mujeres de su entorno, trescientas diecisiete mujeres'[20]. Aquí no hay negociación ni intercambio entre precio de la novia y dote, ni tan siquiera se menciona el matrimonio. Se 'consiguió' a Gilujepa y el verbo 'conseguir' (*ini*) se empleaba frecuentemente en Egipto con el sentido de conseguir botín o tributo. Así pues, de puertas adentro de Egipto, el matrimonio de Amen-

hotep con Gilujepa se expresaba como si ella fuese un elemento del tributo o botín conseguido de Mitani por el rey de Egipto.

Esta formulación resulta todavía más clara en las fuentes egipcias relativas a los dos matrimonios hititas de Rameses II. De acuerdo con ellas el primer matrimonio tuvo lugar porque los ejércitos egipcios habían arrasado la tierra de Hatti, en donde vivían los hititas. 'Entonces, cuando vieron su tierra en ese estado miserable bajo el gran poder del señor de las Dos Tierras, entonces el gran príncipe de Hatti dijo a sus soldados y a sus cortesanos: "¡Contemplad esto! Nuestra tierra está devastada... Permítasenos deshacernos a nosotros mismos de todas nuestras posesiones y con mi hija mayor encabezándolas, permítasenos llevar ofrendas de paz al Buen Dios [esto es, el rey de Egipto], que él nos proporcione la paz, el tenga larga vida"... Entonces hizo que se le llevase a su hija mayor, consistiendo el costoso tributo llevado con ella en oro y plata, muchos y grandes minerales, innumerables caballos, ganado bovino, ovejas y cabras...' Más adelante esta gran procesión alcanzaba Egipto y la hija del rey hitita 'era conducida ante la presencia de su majestad con el muy grande tributo tras ella... A ella se le dio el nombre de Maathorneferura, que tenga larga vida... y se le asignó residencia en el palacio de la casa del rey'. El segundo matrimonio se describe de forma similar excepto que a la princesa se la llama la 'otra hija' del rey Hitita[21].

Podemos comparar estos relatos con una carta enviada por Rameses a la reina hitita Pudujepa: 'Mira, el gran rey, el rey de Hatti, mi hermano, me ha escrito diciendo: "Ten gente que venga a verter aceite bueno y fino sobre la cabeza de mi hija y que se la introduzca en la casa del gran rey, el rey de Egipto"'[22]. Para los egipcios, Egipto era el centro del mundo y todos los extranjeros le estaban sometidos teóricamente. Cualquier bien que llegase a Egipto, ya fuese como regalo o como resultado del comercio, se representaba en los monumentos como un tributo que mostraba la sumisión al rey de Egipto. Está claro que no se podían desarrollar unas relaciones diplomáticas adecuadas con los estados extranjeros si los reyes egipcios insistían en llevarlas adelante de acuerdo con estas premisas. En realidad, en sus tratos con gobernantes extranjeros, los reyes de Egipto adoptaban las formas diplomáticas que se habían establecido desde hacía tiempo en el antiguo Oriente Próximo, pero de puertas adentro presentaban los acontecimientos en una forma que encajaba en su propio marco ideológico.

El protagonismo de las negociaciones diplomáticas correspondía en buena medida a la acción de embajadores varones que se movían entre reyes varones, exceptuando la participación ocasional de una mujer de sangre real, como la reina hitita Pudujepa a la que escribía Rameses II, y la mujer de Rameses Nefertari que enviaba sus propios saludos a Pudujepa. Sin embargo, viéndolo globalmente, las mujeres tenían poco que decir en las negociaciones diplomáticas; sólo eran importantes en la medida que, a través del matrimonio, proporcionaban los medios para cimentar las alianzas internacionales. Pero ¿qué ocurría con todas estas mujeres extranjeras una vez en Egipto, cuando habían dejado atrás todo lo que les era familiar y se instalaban en un país con un idioma desconocido y costumbres extrañas? La res-

puesta es que sabemos muy poco. Las tres esposas de Tutmosis III, Mertit, Menway y Menhet, recibieron un honroso enterramiento de estilo egipcio, pero no sabemos nada acerca de su vida anterior. Kadashman Enlil de Babilonia escribió una carta extraordinaria a Amenhotep III preguntándole por el destino de su hermana, enviada a Egipto años antes. Aunque la carta no ha llegado hasta nosotros, Amenhotep cita algo de su contenido en su respuesta. El rey babilonio había escrito: 'Cierto, quieres a mi hija como tu esposa aún cuando mi hermana, que mi padre te dio, está ahí contigo, aunque nadie la ha visto ahora o sabe si está viva o muerta'[23]. Amenhotep responde que si ninguna de las personas enviadas por Kadashman Enlil a Egipto había conocido nunca a la princesa ¿cómo serían capaces de reconocerla?, y sugiere que se envíe a alguien que la hubiese conocido para hablar con ella, lo que quiere decir que todavía estaba viva. Da la impresión que la princesa babilonia se había convertido en una figura bastante oscura.

Por el contrario, cuando Rameses II se casó con la primera princesa hitita, ésta recibió un nombre egipcio, Maathorneferura, y se la hizo 'esposa principal del rey'. Hasta donde sabemos ninguna otra princesa extranjera consiguió esto. Es posible que el rey hitita hubiese insistido en que su hija tuviese este rango como parte del acuerdo matrimonial. Cuando años antes el rey hitita Supiluliuma envió a una de sus hijas como prometida de uno de los reyes de Mitani, una parte del contrato establecía: 'No situarás a mi hija en la posición de esposa secundaria. En Mitani ella gobernará como reina'[24]. Tal vez Hattusilis estableció la misma norma con Rameses II.

Sin embargo está claro que el caso de Maathorneferura era excepcional y que nunca sabremos mucho acerca de estas esposas extranjeras de los reyes egipcios. De hecho no sabemos cuántos de estos matrimonios podía haber celebrado un solo rey. Conocemos a dos de las esposas extranjeras de Rameses II por una mera referencia casual en una fuente hitita y no aparecen mencionadas en los textos egipcios. Así pues, no podemos excluir la posibilidad que él y otros reyes tuviesen matrimonios diplomáticos de los que no se conservan testimonios. Mientras Egipto estuvo en la cumbre de su poder imperial tuvo que haber habido muchos gobernantes menores que consideraban ventajoso el tener una alianza con él, mientras que otros pudieron verse obligados a enviar a sus hijas como parte del tributo requerido por Egipto. ¿Qué hacía el rey con todas estas mujeres? Debemos considerar que además de las novias del rey estaban las mujeres que formaban su comitiva. Por ejemplo, Gilujepa trajo a más de trescientas con ella. Es más, en algunas ocasiones los gobernantes sometidos enviaban grupos de mujeres exteriores al ámbito de la realeza como regalo para el rey que formaba parte de su tributo. Abdijeba de Jerusalén escribe en una carta de El Amarna: 'He dado veintiuna doncellas... como regalo para el rey mi señor', mientras que otro gobernante de una ciudad escribe: 'Ciertamente he prestado atención a la palabra del rey mi señor y, ciertamente, le he dado quinientas cabezas de vacuno y veinte doncellas'[25].

Todas estas mujeres tenían que ser albergadas, vestidas y alimentadas. Y aunque algunas podían haber tenido relaciones sexuales con el rey, muchas podrían no verle nunca. Es probable que más que permitírseles estar

sentadas ociosas se las introdujese en el trabajo productivo. Sabemos que Maathorneferura vivió en un palacio en Miwer, la moderna Medinet el Ghurab, en el Fayum. La documentación sugiere que el establecimiento se relacionaba con la producción de textiles y que buena parte de su personal era de origen extranjero[26]. Hilar y tejer eran artes en las que trabajaban las mujeres desde el Imperio Antiguo y parece verosímil que una parte de esta afluencia de mujeres se encaminase hacia la producción textil. Otras podían asignarse a tareas domésticas dentro de los distintos palacios que el rey tenía a lo largo de Egipto.

La suerte de muchas de estas mujeres pudo no haber sido grata. En una sociedad extraña, lejos de sus familias, quizá sin dominar el idioma, no tendrían un protector natural en contra de la explotación y el abuso. Un gobernante menor sometido a Egipto difícilmente podía pedir explicaciones ante el rey acerca del trato recibido por su hija o hermana. Por el contrario, los gobernantes poderosos enviaban saludos y regalos a sus hijas y sus embajadores preguntaban por la mujeres, en este caso se las habría tratado bien o cabría el riesgo de un incidente internacional. Sin embargo, una vez que se perdía el interés por su bienestar su posición era potencialmente vulnerable. De hecho, tales mujeres eran poco más que bienes con los que se comerciaba para lograr la paz y la alianza. No tenían nada que decir sobre su destino, incluso cuando llegaban a ser engranajes importantes en la funcionamiento del sistema diplomático internacional: mientras que el sistema estaba dirigido por hombres las mujeres eran los resortes necesarios para hacerlo funcionar.

Hijos de reyes y la sucesión

Dado que los reyes tenían varias mujeres podemos esperar que también tendrían un gran número de hijos. Pero de hecho hay pocos indicios de la situación hasta el reinado de Rameses II, cuando este rey se separó de las costumbres previas e hizo pintar largas procesiones de sus hijos en varios templos a lo largo de Egipto y de Nubia. Además, los hijos del rey aparecen en las escenas de batalla de su padre, tomando parte en campañas y cogiendo prisioneros. En concordancia con tradiciones más antiguas unas pocas de las hijas del rey aparecen junto a él en los monumentos reales. En conjunto se relaciona a más de un centenar de hijos con Rameses II[27]. Se conoce a la mayoría sólo a partir de las procesiones y no tenemos ninguna idea de quiénes eran sus madres. Las hijas del rey que aparecen en algunos lugares junto al rey son hijas tanto de Nefertari, la primera esposa principal de Rameses, como de Asetnefret, su segunda esposa principal. Además de los hijos que sobrevivieron lo bastante como para aparecer atestiguados en los monumentos, tuvo que haber habido otros nacidos muertos o fallecidos en la infancia. Está claro que dos mujeres no pudieron tener tantos hijos entre las dos. Sabemos que Rameses también estuvo casado con su hermana Henutmira, con tres de sus hijas, con dos princesas hititas y una princesa siria y otra babilonia y resulta verosímil que hubiese todavía más



6 Estatua colosal de Amenhotep III y la reina Tiy. La reina lleva el tocado de buitre con una cabeza de buitre entre dos úreos.

esposas reales cuyos nombres se desconocen totalmente en la actualidad. Resulta extraño que aunque las esposas reales secundarias debieron de recibir lugares de enterramiento, como en el caso de Mertit, Menhet y Menway en el reinado de Tutmosis III, pocas veces tenemos pruebas de ello.

En la dinastía Dieciocho sabemos que los reyes realizaban matrimonios múltiples, pero en contraste con los hijos de Rameses II, conocemos a muy pocos descendientes de cada rey. En general no se les representa en templos o en monumentos reales. La mayoría se conocen a través de monumentos privados pertenecientes a sus nodrizas, tutores u otros funcionarios y a partir de algunos objetos funerarios. Se conoce mejor a algunas hijas del rey porque se casaron con el rey, su hermano, y llegaron a ser su esposa principal. Unas pocas princesas que no están atestiguadas como esposa principal aparecen con el rey en escenas ceremoniales. La mejor conocida es Neferura, que aparece pintada con su madre Hatshepsut después de que ella obtuviese el título de rey. Dos hijas de Tutmosis III acompañan a su padre en una escena de ofrenda en un templo, y las hijas de Amenhotep III aparecen con ese rey en varias escenas del festival *sed* relativas a su renovación ritual en la realeza.

Se conoce una serie única de hijos reales de la dinastía Dieciocho a partir de las etiquetas de momia encontradas en una tumba tebana. Se escribieron durante la dinastía Veintiuno en el momento del reenterramiento de sus poseedores cuando sus tumbas originales habían sido saqueadas[28]. Desconocemos a la mayoría por otras fuentes, circunstancia que subraya la

escasez de nuestra información sobre la descendencia real. Es verosímil que muchos hijos de reyes no dejaron huella de su existencia.

Cuando un hijo de rey nacía su sexo determinaba inmediatamente el lugar del niño en la vida. Un hijo era un potencial heredero del trono que necesitaba recibir una crianza adecuada para un posible futuro rey. Una hija no tenía expectativas al respecto porque la tradición egipcia no aceptaba reyes femeninos; que una mujer muy ocasionalmente tuviese éxito en el logro del trono no quiere decir que ésta fuese una opción normal para las hijas de los reyes. Sin embargo, las hijas eran reinas potenciales y junto con la madre del rey y la esposa principal del rey formaban una tríada de madre, esposa e hija que reflejaba una tríada similar combinada en la persona de la diosa Hathor en su relación con el dios del sol Re. Existía una estrecha relación entre la mujeres del ámbito de la realeza que permitía ocasionalmente que las hijas del rey apareciesen con sus padres en escenas rituales en las que normalmente cabría esperar a la madre o a la esposa del rey.

Por el contrario, los hijos del rey no tenían un papel ceremonial durante el reinado de sus padres y no están atestiguados durante los reinados de sus hermanos. Esto se debe a que, aunque cada uno de los hijos del rey era un heredero potencial, en la mitología de la realeza sólo había un heredero. La realeza egipcia estaba profundamente enraizada en el mito de Osiris y su hijo Horus, en el que Horus reclama la realeza como hijo de Osiris. El rey viviente de Egipto se identificaba como Horus y su predecesor muerto como Osiris, de modo que en este plano el trono pasaba siempre de Osiris a Horus, y esta era la visión oficial perpetuada sobre los monumentos en los que sólo vemos una interminable sucesión de reyes sin lugar para los hijos del rey que no llegaron al trono. En el mito del nacimiento divino del rey, el dios Amón-Re insemina a la madre del rey y así engendra al rey. Desde luego, nadie sabía que esto había sucedido hasta que un rey ascendía al trono, cuando se manifestaba que era él quien había sido engendrado por el dios. Aquí tampoco hay un papel ritual para una multiplicidad de hijos.

Oficialmente había poco lugar para que las mujeres desempeñasen algún papel en la sucesión al trono. Sin embargo, no debemos confundir el marco oficial en el que operaba la mecánica de la sucesión con la capacidad de un individuo para intervenir sobre el funcionamiento del sistema de manera extraoficial. Una poderosa madre del rey, esposa del rey o incluso favorita del rey podía encontrar la forma de influir en la elección del heredero. También existen pruebas de que, en algunas ocasiones, mujeres reales se salieron del proceso legal y conspiraron para alterar la sucesión legítima.

El mejor conocido de estos casos, registrado en un papiro hierático que en la actualidad se conserva en el Museo Egipcio de Turín, tuvo lugar durante el reinado de Rameses III[29]. El documento trata del proceso a un grupo de personas cogidas en una conspiración 'para promover la enemistad de cara a una rebelión en contra de su señor [el rey]'. La trama parece haberse establecido entre una mujer del ámbito real llamada Tiy, su hijo, otra mujer del palacio y un pequeño número de funcionarios palatinos. Otros, principalmente con tareas en el harén, se introdujeron en la conspiración. Además también estaban implicadas personas del exterior del palacio, incluyendo a

un comandante del ejército y a un supervisor de los sacerdotes de Sejmet. Se menciona de manera específica a un capitán de arqueros de Nubia, introducido en el complot por su hermana que estaba en el harén. Aunque nunca se dice explícitamente, podemos deducir que la finalidad de la conspiración era asesinar a Rameses III y colocar al hijo de Tiy en el trono en vez del heredero establecido. Si este plan hubiese tenido éxito, Tiy habría alcanzado la posición de madre del rey, y todos los sostenedores de la conspiración serían presumiblemente bien recompensados por el rey agradecido. En este caso el desafortunado príncipe tuvo que suicidarse. A algunos otros conspiradores también se les permitió la misma salida, pero de la mayor parte se nos dice simplemente que los funcionarios que examinaban el caso 'hicieron que el castigo cayese sobre él'. Nada en el documento se refiere al proceso de Tiy o de las demás mujeres del palacio ni cuál fue su castigo.

Del Imperio Medio procede la prueba de un atentado contra la vida de Amenemhat I, fundador de la dinastía Doce. Los estudiosos discuten si tuvo éxito o no. Un relato de los hechos se encuentra en un texto conocido como *Enseñanza de Amenemhat I*. En realidad el documento se escribió en el reinado de su sucesor, Senusret I, pero está redactado como dirigido por el fallecido Amenemhat I a su hijo. En su enseñanza Amenemhat previene a Senusret contra la traición en todas sus formas y más en concreto describe un ataque contra su vida: 'Ocurrió después de la cena, cuando la noche había caído y había pasado una hora de felicidad. Estaba dormido sobre mi cama, pues estaba cansado y mi corazón había empezado a seguir el sueño... Cuando sobrevino que me desperté luchando y me encontré con que era un ataque de la guardia... ¿Acaso alguna mujer había levantado a las tropas previamente? ¿Se originó el tumulto en la residencia?...'[30]. El ataque procedía claramente del interior del palacio y la cuestión '¿Acaso alguna mujer había levantado a las tropas previamente?' sugiere que la conspiración podía haber implicado a una o más de las mujeres del rey.

En el Imperio Antiguo la autobiografía de un funcionario incluye la información de que le correspondió presidir el proceso secreto de una reina de Fiope I[31]. Aunque en ningún momento se nos dice cuál fue su crimen, se trataba de algo serio y pudo habérsela sorprendido conspirando contra el rey. Sin embargo, no podemos eliminar otras posibilidades tales como el adulterio.

La institución del harén

Las reinas importantes tenían sus propios bienes que en parte eran tierras administradas por funcionarios varones. Una esposa favorita también podía recibir propiedades a su propio nombre. Sin embargo, la mayoría de las mujeres del ámbito real vivían en uno de los varios harenes situados en Menfis, Tebas y Medinet el Ghurab, localizado a la entrada de el Fayum[32]. Cada harén era una institución independiente al mismo nivel que las casas del rey, de su madre y de su esposa principal. Estos establecimientos disponían de tierras y ganado y estaban administrados por una red de funcio-



7 Estatuilla de la reina Tiy llevando la doble pluma junto con los cuernos y el disco.

narios varones. Documentos administrativos que se conservan en estado fragmentario recogen cantidades de grano, aceite y pescado entregados como provisiones para el harén de Medinet el Ghurab. Otros textos sugieren que las mujeres se relacionaban con la producción textil y de este modo contribuirían, y quizá incluso cubrirían, el coste de su guarda.

El harén de Medinet el Ghurab se fundó en el reinado de Tutmosis III. No estaba adosado a un palacio del rey sino que era un establecimiento independiente en el que se albergaban mujeres del entorno real y sus comitivas. Ya hemos visto cómo la reina hitita de Rameses II, Maathorneferura, llegó a residir allí. No está claro si el rey lo visitaba periódicamente o si era allí a donde enviaba el excedente de mujeres o a aquellas de las que estaba cansado. Puede asumirse que los hijos del rey se criaban en los distintos harenes y la tumba de un príncipe ramésida, que murió con unos veinte años, se encontró en uno de los grandes cementerios cercanos a Medinet el Ghurab que era el lugar de descanso final de sus habitantes.

Los documentos también nos hablan de una institución llamada la 'casa de los hijos reales'. No está claro si formaba parte del harén o si consistía en una unidad administrativa separada y propia. No se sabe nada de las vidas de la mayoría de los descendientes reales. ¿Vivían en el harén o en la 'casa de los hijos reales' hasta su muerte? ¿Se les permitía casarse, y si así era, quiénes podían haber sido sus parejas? Existen algunos testimonios

que muestran que algunos de los hijos de Rameses II se casaron y tuvieron hijos durante la vida de su padre. Resulta extraordinario que a pesar del vasto número de hijos de Rameses, en el plazo de dos generaciones tras su muerte hubiese una crisis sucesoria y la dinastía se terminase tras el breve gobierno de una mujer.

El papel ritual de la madre del rey y de la esposa principal del rey

De todas las mujeres del entorno real las más importantes eran la madre del rey y la esposa principal del rey. Aunque hemos hablado poco de ellas como individuos ya hemos visto que las fuentes sugieren que estas mujeres ostentaban una posición que era hasta cierto punto divina. Desde el punto de vista ceremonial eran las más importantes de las mujeres reales y se distinguían de las restantes por sus insignias, títulos y los contextos en los que se las representaba. Debido a que virtualmente no existe ninguna distinción entre las dos mujeres es posible referirse a ambas como reinas.

Las reinas aparecen con la mayor frecuencia en escenas en templos o en estelas reales, siguiendo al rey que desarrolla la acción ritual. Puesto que la presencia del rey en las escenas de los templos no se refiere a ocasiones específicas, tampoco es verosímil que la presencia de una reina se refiera a un acontecimiento particular. Sin embargo demuestran que se podía representar a las reinas en un contexto ritual, cosa que puede reflejar un papel ritual efectivamente desempeñado. Normalmente se representa a las mujeres inactivas en estas escenas, pero pueden realizar ofrendas a la divinidad o agitar un sistro. Es posible que una reina realmente tomase parte en algunas ceremonias cuando el propio rey las realizaba en el templo, cosa que probablemente ocurría en pocas ocasiones.

Las escenas que muestran el nacimiento divino del rey presentan unas características diferentes. En primer lugar intentan representar una ocasión específica, cuando la madre del rey concibe al rey mediante su inseminación por obra del dios Amón-Re. De hecho su realidad se encuentra en el plano mitológico, no en el mundano. En segundo lugar, la reina consigue un contacto directo con los dioses sin la mediación del rey, lo que en muy contadas ocasiones ocurre en otros contextos. Se conservan dos ciclos de nacimiento completos que datan de la dinastía Dieciocho, junto con fragmentos de otros de períodos posteriores[33]. En ellos el dios Amón-Re, del que se dice que adopta la forma del marido real, visita a la madre del rey, que engendra y da a luz al heredero del trono. La totalidad del ciclo del nacimiento sólo se puede representar de manera retrospectiva puesto que nadie sabe con certeza quién será el próximo rey hasta que llega al trono. Una vez coronado el rey quedaba claro que su madre había recibido la visita del dios y que el rey era el hijo de Amón-Re. Esto quiere decir que cada una de las madres de rey había sido en una ocasión la consorte del dios Amón-Re y esto puede haber sido una razón de su importancia.

Varias madres de rey de la dinastía Dieciocho no fueron las esposas principales de sus maridos reales, pues en los reinados de sus hijos recibi-

rían además del título de 'madre del rey' el de 'esposa principal del rey'. Esto, junto con su misma utilización de otros títulos e insignias, sugiere que los dos papeles se identificaban en alguna medida. Cosa que se explicaría por analogía con el mito del divino Kamutef, en el que el dios sol inseminaba a la diosa del cielo cada noche y nacía de ella de nuevo por la mañana, renovándose a sí mismo perpetuamente por este medio. La diosa del cielo es por tanto la madre y la esposa del dios. En la mitología real, el rey esperaba alcanzar la renovación siguiendo un modelo similar, en el que madre y esposa tenían que conceptualizarse como idénticas. En realidad el papel estaba separado en dos partes y lo representaban dos mujeres distintas, pero ceremonialmente las mujeres se identificaban como una entidad. De manera ideal cada esposa principal del rey debería ser madre del rey, pero en la práctica las cosas no ocurrían así, de modo que si una madre del rey no había sido la esposa principal del rey anterior recibía el título en el reinado de su hijo.

Lecturas complementarias

Kitchen, K. A., *Pharaoh Triumphant: The Life and Times of Ramesses II*, Warminster 1982, capítulo 6.

Schulman, A., 'Diplomatic marriage in the Egyptian New Kingdom', *Journal of Near Eastern Studies* 38, 1979, 177-193.

Troy, L., *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*, Uppsala 1986.

CAPÍTULO II

LAS REINAS, EL PODER Y LA ASUNCIÓN DE LA REALEZA

Está claro que la posición de una reina, como la de un rey, estaba enraizada en la mitología y el mundo divino. Aunque las mujeres que ocupaban la posición de reina eran seres humanos, se las extraía hasta cierto punto de la esfera mortal para dotarlas con aspectos divinos. La noción de realeza femenina era complementaria de la de realeza masculina y la interconexión entre las dos significaba que la una no podía existir sin la otra. Por lo tanto las reinas eran muy importantes desde el punto de vista ritual, ¿pero hasta qué punto podía una reina ser capaz de ejercer el poder efectivo? Resulta imposible responder con detalle, pero podemos hacernos algunas ideas. La cuestión debe plantearse en dos planos: ¿Cuánto poder efectivo implicaba la posición de madre del rey o de esposa principal del rey y cuánto poder podría lograr una reina particular especialmente fuerte de manera adicional? Sabemos que a las reinas se les daban sus propias tierras y que tenían funcionarios masculinos a su servicio tales como camareros. Por tanto una reina podía no sólo disfrutar de una cierta dosis de independencia económica, sino que también podía contar con el servicio de hombres leales a ella y sus intereses. La combinación podía ofrecer la posibilidad, al menos, para que una reina ambiciosa tuviese una base de poder. Sin embargo, los monumentos egipcios sólo registran lo ideal y omiten lo que no se integraba en el modelo oficial, que no se interesaba por las personalidades individuales. Así pues, no cabe esperar encontrar rastros de las carreras de reinas particulares y su posible manipulación del poder. Como tampoco proporcionan los monumentos un modelo que sugiera que las reinas ostentaban el poder de una manera regular. Teniendo en cuenta esto, es posible decir algo más acerca de unas pocas reinas.

AHHOTEP II

Cuando el rey Amosis, fundador de la dinastía Dieciocho, llegó al trono, la parte norte de Egipto todavía estaba ocupada por los gobernantes extran-

jeros hicsos al tiempo que Nubia, al sur, estaba controlada por un gobernante aliado con los hicsos. Durante su reinado Amosis conquistó Nubia, suprimió dos revueltas y expulsó a los hicsos de Egipto. Tuvo que haber sido una época de tensión y dificultades para el gobernante tebano y existen testimonios de que la madre del rey, Ahhotep, desempeñó un papel crucial en estos complicados acontecimientos. Más tarde Amosis levantó una gran estela en Karnak en la que se incluye un párrafo de alabanza a Ahhotep como 'la que cuida de Egipto. Ella velaba por sus [de Egipto] soldados; ella lo había vigilado; ella hizo regresar a sus fugitivos y reunido a los desertores; ella pacificó el Alto Egipto y expulsó a sus rebeldes'[1]. Este pasaje, aunque resulta mucho menos explícito de lo que nos gustaría se muestra libre de las frases estereotipadas que normalmente se aplican a las reinas y sugiere, por tanto, que se basaba en acontecimientos reales. Cuando Amosis sucedió al rey anterior, Kamose, debía haber sido todavía joven pues parece que pasaron varios años antes de continuar la línea seguida por Kamose contra los hicsos. Es posible que los acontecimientos descritos tuviesen lugar en la época en la que Ahhotep era reina regente en lugar del joven rey. En cualquier caso, y los textos egipcios no ofrecen las precisiones suficientes para que estemos seguros, resulta claro que Ahhotep fue una reina que ejerció un poder efectivo.

Amosis Nefertari

La esposa principal de Amosis, llamada Amosis Nefertari, parece haber tenido una importancia equivalente a la de su madre, aunque no conservamos ningún texto que nos hable de ella en términos como los que Amosis utilizaba para referirse a Ahhotep[2]. Amosis Nefertari fue la hermana o medio hermana de Amosis y la madre de su sucesor, Amenhotep I. Durante su reinado Amosis le otorgó el título de «esposa del dios Amón» (capítulo Ocho). Este hecho se conoce por una estela levantada en el templo de Amón en Karnak (fig. 3). Recoge lo que es fundamentalmente un documento legal que establece la función junto con una donación de bienes y tierras en favor de Amosis Nefertari y sus herederos a perpetuidad. La función era de tipo sacerdotal y proporcionaba a su ocupante una posición de privilegio en el culto del dios Amón en Tebas.

Otro testimonio procedente de una fase posterior del reinado sugiere que la reina estaba implicada de alguna forma en los proyectos constructivos de su marido. Su nombre aparece junto al de Amosis en textos que registran la reapertura de las canteras de piedra caliza a través del río frente a Menfis en el año veintidós del reinado del rey. Su nombre también aparece en las canteras de alabastro cercanas a Assiut. Cuando Amosis decidió levantar un cenotafio en Abido para la madre de su padre y la madre de su madre, Tetisheri, dejó una estela registrando la decisión que describe cómo buscó la aprobación de Amosis Nefertari para sus planes. Semejante participación de una reina es única en la documentación y puede reflejar el interés de Amosis Nefertari en los proyectos de construcciones religiosas realizados durante el reinado.



8 Estela de Tutmosis II en donde se representa al rey seguido por la reina Amosis, viuda de Tutmosis I, y su propia reina, Hatshepsut.

Sabemos que Amosis Nefertari no sólo sobrevivió a su marido, sino que también sobrevivió a su hijo, Amenhotep I, hasta el reinado de su sucesor, Tutmosis I. Aunque es probable que Tutmosis no estuviese emparentado con Amosis Nefertari, está claro que la reina todavía recibía los más altos honores durante su reinado. Su figura se incluye en la escena de una estela que data del primer año de Tutmosis I en la que el rey promulgaba su titulación oficial; además también levantó una estatua de Amosis Nefertari en el templo de Karnak. No sabemos cuándo murió, pero un fragmento de una estela privada, que por desgracia no conserva ni una fecha ni un nombre de rey, menciona la muerte de la reina: «cuando la esposa del dios Amosis Nefertari se justificó ante el gran dios, señor del oeste, voló al cielo»[3].

Se han encontrado cierto número de ofrendas rituales dedicadas por Amosis Nefertari en los templos de Karnak, Deir el Bahri, Abido y Serabit el Jadim en el Sinaí. Otras reinas y también reyes dedicaron objetos similares pero, tanto cronológica como numéricamente, Amosis Nefertari encabeza la lista y quizá estableció el uso. Los testimonios no ofrecen dudas sobre la relación de Amosis Nefertari con el culto, a través de su interés por los edificios que lo albergaban, a través de su participación en las celebraciones y a través de la dedicatoria de objetos rituales. Buena parte de esto puede haber derivado de su actividad como esposa del dios, que Amosis Nefertari parece haber contemplado como de importancia equivalente a su posición como reina. Con bastante frecuencia las reinas utilizaban sólo un título ante su nombre en lugar de una titulación más larga. El título seleccionado era el más significativo y usualmente era el de 'esposa del rey',

'esposa principal del rey', o 'madre del rey'. Amosis Nefertari tenía derecho a llevar esos títulos, pero los usaba pocas veces como títulos exclusivos. En su lugar elegía con más frecuencia el título de 'esposa del dios'.

La importancia de Amosis Nefertari no terminó con su muerte. Fue deificada junto con su hijo Amenhotep I y los trabajadores de Deir el Medina le rendían culto como su patrona (fig. 47). Su culto permaneció vigente allí durante el Imperio Nuevo, dando muestra del *status* extraordinario de esta reina. Es más, tanto durante su vida como tras su muerte, ensombreció a la esposa principal y hermana de su hijo, llamada Meritamón, de la que conservamos poca documentación. Aunque Meritamón ostentaba el título de 'esposa del dios', la siguiente poseedora importante de la función con posterioridad a Amosis Nefertari fue Hatshepsut, hija de Tutmosis I, y es posible que Meritamón muriese antes que Amosis Nefertari. Mientras que Tutmosis I fue claramente el sucesor legítimo y escogido por Amenhotep I, su madre Seniseneb no recibe el nombre de 'esposa del rey'. Esto sólo puede querer decir que Tutmosis no fue el hijo de un rey y que Amenhotep lo escogió como heredero porque no tenía hijos vivos. Así pues, Hatshepsut no tenía lazos de sangre con Amosis Nefertari, a menos que Tutmosis perteneciese a una rama menor de la familia real.

HATSHEPSUT

Sabemos poco de Hatshepsut durante los reinados de su padre, Tutmosis I, y de su medio hermano y marido, Tutmosis II. Aparece sobre una estela de Tutmosis II como su esposa principal y esposa del dios (fig. 8), pero parece que sólo alcanzó la preeminencia tras la muerte de Tutmosis II. La biografía de un funcionario de esta época dice explícitamente que Tutmosis II 'subió al cielo y se unió con los dioses. Su hijo subió a su trono como rey de las Dos Tierras y gobernó sobre el asiento que le había pertenecido. Su hermana, la esposa del dios, Hatshepsut, controlaba los asuntos de la tierra'[4]. Puesto que Tutmosis III reinó durante casi cincuenta y cuatro años es verosímil que ascendiese al trono siendo un muchacho y que Hatshepsut actuase como regente en su lugar. Tutmosis no era hijo de Hatshepsut, de la que sólo se le conoce una hija llamada Neferura, sino de una mujer llamada Aset, que era una esposa menor de Tutmosis II.

Con el acceso de Tutmosis III al trono, Hatshepsut alcanzó de forma repentina un lugar preeminente en las fuentes. En esa época seguía usando las enseñas y títulos de una esposa principal del rey, pero al igual que Amosis Nefertari, cuando usaba un título solo antes de su nombre, casi siempre prefería el de esposa del dios. También se separaba de otras maneras de sus predecesoras. Se la representa en escenas tomadas de la iconografía real masculina y utilizaba títulos modelados sobre el de los reyes. En donde los funcionarios usaban títulos o frases que usualmente contenían una referencia al rey, la sustituían por una referencia a Hatshepsut como 'esposa del dios' o 'señora de las Dos Tierras'. Durante su regencia Hatshepsut tuvo un par de obeliscos tallados y levantados en Karnak, acto que supone la



9 Parte de una escena procedente de un templo mostrando a Hatshepsut como rey junto con Tutmosis III. Las dos figuras son prácticamente idénticas.



10 El dios Amón-Re con la reina Amosis en el momento de la concepción de Hatshepsut.

realización de una prerrogativa de los reyes. También se la representa en un edificio en Karnak en escenas en las que realiza ofrendas directas a los dioses (fig. 2), cosa que normalmente sólo hacían los reyes. Así pues, como regente de Egipto, Hatshepsut reforzó su autoridad mediante la adopción de la iconografía, titulación y acciones de los reyes.

En algún momento del reinado de Tutmosis III, y no más tarde de su séptimo año, Hatshepsut abandonó los títulos y enseñas de una reina. Desde entonces adoptó la quíntuple titulación de un rey y, al menos sobre los monumentos, si no en la vida real, aparecía vestida como los reyes varones (fig. 9). Para asentar su legitimidad como gobernante redactó textos que establecían que había sido escogida por su padre como su sucesor y que él la presentó ante la corte y a todos los dioses de Egipto. También tiene el mito de su nacimiento divino pintado en su templo funerario en Tebas, en el que se muestra al dios Amón-Re con su madre la reina Amosis (fig. 10) seguido por el nacimiento de Hatshepsut como rey[5].

Se ha pensado que Hatshepsut ocupó el trono porque se creía la última representante de la línea dinástica legítima de descendencia a través de la 'heredera' real, mientras que Tutmosis II y Tutmosis III eran simples hijos de concubinas no reales. Sin embargo, ahora sabemos que esto no puede ser así, en la medida que no había un linaje de reinas 'herederas'. Nunca estaremos seguros de las razones que llevaron a Hatshepsut a desafiar la tradición y convertirse en rey, ni por qué la burocracia masculina toleró esta aberración, pero podemos sugerir algunas hipótesis. En primer lugar, Hatshepsut probablemente tenía un carácter fuerte y ejerció con firmeza el poder que había recibido en su calidad de regente. De una forma práctica podemos imaginar que cuando alcanzó la regencia escogió cuidadosamente a los funcionarios que iban a servirla. El más famoso de ellos era Senenmut que, entre numerosas tareas, ocupaba la posición de camarero de la reina y tutor de su hija (fig. 11)[6]. Una vez que estos funcionarios habían alcanzado su puesto bajo su control sus destinos estarían de alguna forma vinculados al de Hatshepsut. Muchos de ellos podrían estar preocupados sobre lo que podría ocurrirles cuando el joven Tutmosis III tomase el control del gobierno en sus propias manos. ¿Acaso los reemplazaría con sus propios nombramientos?

Podemos estar seguros de que Hatshepsut era consciente de que tenía que dejar el control al joven rey cuando fuese lo bastante mayor para gobernar por sí mismo. Sin embargo si, como muchos regentes, había llegado a disfrutar con el ejercicio del poder probablemente encontraba desagradable la perspectiva de abandonarlo. Pero con Tutmosis III haciéndose mayor cada año difícilmente podría ella prolongar su regencia indefinidamente. Tampoco la ayudaría mucho asesinar al joven rey, puesto que él era su medio para ejercer el poder. Había en Egipto, sin embargo, un sistema mediante el cual dos reyes podían gobernar al mismo tiempo. En un principio se había instituido de forma que un rey que se hacía viejo podía asociar con él a su heredero en el trono para llevar a cabo una suave transferencia de poderes de un gobernante al siguiente. Hatshepsut pudo utilizar esta institución de corregencia. Fue coronada rey con toda la titulación real sin tener que echar a Tutmosis III del trono. Él siguió siendo rey durante el

período de gobierno de Hatshepsut y las fechas de reinado usadas durante su ejercicio conjunto son las de Tutmosis. Aunque a él se le representa con menos frecuencia que a Hatshepsut durante esa época, se le muestra junto a ella en escenas de templos (fig. 9), y cierto número de funcionarios usaban los nombres de ambos reyes sobre sus monumentos. Hatshepsut, sin embargo, fue el polo dominante.

En el pasado se ha considerado con frecuencia a Hatshepsut como pacifista en medio de sus parientes varones amantes de la guerra, pero Donald Redford ha mostrado que el cuadro no se presenta tan nítido y que durante su reinado se llevaron a cabo campañas militares[7]. En su templo funerario en Tebas, sin embargo, el logro que ella escogió conmemorar de forma preeminente fue una misión comercial a la tierra de Opone, un país situado en la costa de África al que se llegaba a través del mar Rojo. Su objetivo era traer productos de la región tales como panteras y pieles de leopardo, plumas y huevos de avestruz, marfil, maderas tropicales, oro y sobre todo el incienso que se usaba asiduamente en los cultos de los dioses en los templos egipcios.

Cuando Hatshepsut se hizo rey tuvo que ceder la función de 'esposa del dios', concediéndoselo a Neferura, la hija que había tenido con Tutmosis II. De todas las hijas de rey en la dinastía Dieciocho, Neferura destaca por la gran cantidad de veces que aparece mencionada. Mientras que ciertamente no apa-



11 Estatua de Senenmut llevando a Neferura, la hija de Hatshepsut y Tutmosis II.



12 Cabeza procedente de una estatua de la reina Tiy.

rece durante el reinado del padre, pasa a destacar en la época de la regencia de su madre en lugar de Tutmosis III. Sin embargo, la mayor parte de las menciones proceden el período de reinado efectivo de su madre, cuando se muestra a Neferura en escenas de templos siguiendo a Hatshepsut que, como rey, ofrendaba a una divinidad. El gran número de escarabeos que llevan el nombre de Neferura excede con mucho a los pertenecientes a otras hijas de rey y a muchas reinas. Mientras que algunos de estos escarabeos llevan el título de 'hija del rey', o 'hija del rey, hermana del rey', la mayoría se refieren a Neferura como 'esposa del dios', mostrando que esta función era tan importante para ella como lo había sido para su madre y para Amosis Nefertari.

¿Qué deberíamos deducir de la preeminencia de Neferura? Su aparición en escenas de ofertorio con el rey no carece de paralelos para una hija de rey, pero es rara. Por otra parte, escenas de este tipo son las que muestran a reinas con más frecuencia. Me gustaría sugerir que la aparición aquí de Neferura era vital para Hatshepsut. En su condición de rey femenino Hatshepsut no podía tener una 'esposa principal del rey', pero en ciertas ceremonias era necesaria la presencia de una madre del rey o de una esposa principal del rey o, con mucha menor frecuencia, de una hija del rey. Puesto que su madre estaba ya muerta, Hatshepsut necesitaba a su hija para desempeñar este papel. ¿Podía ella haber pensado en su hija para sucederla como rey a su muerte, o intentaba que Nefe-



13 Estela de un altar doméstico en Amarna mostrando a Ajenatón, Nefertiti y tres de sus hijos ante el disco y los rayos de Atón.

rura se casase con Tutmosis III? Que Neferura no lo hizo así en vida de su madre parece claro, pues nunca se la menciona como 'esposa del rey'.

Desafortunadamente no sabemos qué ocurrió al final del reinado de Hatshepsut. Hacia el año veintidós de su reinado, Tutmosis III gobernaba solo, pero si Hatshepsut había muerto de forma natural o había sido forzada a abandonar el poder no es el tipo de cosas que las fuentes egipcias nos cuentan. Tampoco es seguro cuándo murió Neferura. En una época se pensó que fue durante el reinado de su madre pues existen testimonios de que en algunos casos su figura se retiró de escenas representadas en el templo funerario de Hatshepsut en Deir el Bahri en vida de su madre. Sin embargo, una estela de Tutmosis III que data de los comienzos de su reinado solitario puede haber representado originalmente la figura de Neferura[8]. El nombre identificador se cambió por el de Satioh, que fue la primera esposa principal de Tutmosis, pero el único título sobre la estela es el de 'esposa del dios'. Como hemos visto este era el título más importante de Neferura, pero nunca le fue otorgado a Satioh. Si la estela mostraba originalmente a Neferura, podemos establecer la hipótesis de que ella había muerto y que su nombre se reemplazó por el de Satioh.

¿Cómo, por tanto, deberíamos contemplar este episodio en el que Hatshepsut ocupó el trono de Egipto como rey durante más de una década? Ella no fue la primera ni la última mujer que lo hizo; una reina llamada Nitiqret



14 Fragmento de un relieve que muestra la cabeza y parte superior del torso de Nefertiti. Lleva la doble pluma, los cuernos y el disco y también el úreo.

pudo haber gobernado como rey al final de la Sexta dinastía[9], Nefrusobk fue el último rey de la dinastía Doce, y Tausret el último de la Diecinueve. Sin embargo existe una diferencia entre estas mujeres y Hatshepsut. Todas ellas gobernaron al final de las dinastías durante unos pocos años, como si fuesen el último recurso de familias que habían llegado al límite de sus posibilidades. Hatshepsut, por el contrario, ocupó el poder en medio de una dinastía floreciente y gobernó durante más de diez años y posiblemente llegó casi a los veinte. Disfrutó de un reinado próspero, como lo atestiguan sus actividades constructivas, como las del templo de Amón en Karnak y su templo funerario sobre la orilla oeste en Tebas. Tuvo que tener la fuerza de carácter necesaria para romper con las tradiciones sobre la realeza que exigían que el rey fuese un varón y una personalidad lo bastante definida como para ganar el apoyo de funcionarios varones que ocupaban puestos clave. También podemos asumir que amaba el poder y que tenía habilidad para ejercerlo. Dado que no había previsiones para un rey femenino dentro de la ideología egipcia, tuvo que adaptarse a un rol sexual masculino apareciendo sobre sus monumentos con vestido varonil y con la figura de un hombre. No sabemos cómo se vestía en la vida real. En los textos sus escribas estaban menos seguros de cómo tratar la situación. Algunas veces usaban pronombres y formas gramaticales masculinos para referirse a ella, pero otras veces preferían los femeninos. Tradicionalmente el rey se identificaba con el dios masculino Horus, pero Hatshepsut a menudo se llama a sí misma el Horus femenino, lo que podría ser una contradicción en los términos. Así pues existía una tensión entre el sexo biológico de Hatshepsut y su rol sexual masculino como rey. Está claro que una mujer no podía ocupar fácilmente el trono de Egipto, tanto es así que en casi tres milenios sólo cuatro de los doscientos o trescientos reyes fueron mujeres. Una mujer como gobernante no era, simplemente, una opción normal en el antiguo Egipto.

Queda la cuestión de por qué Tutmosis III toleró la situación durante tanto tiempo, y por qué en la última parte de su reinado retiró los nombres y figuras de Hatshepsut de sus monumentos, cambiándolos frecuentemente por los suyos propios o los de reyes anteriores. Si en un principio Tutmosis III era demasiado joven como para protestar, es imposible creer que más tarde fuese demasiado blando como para afirmar sus derechos. Si tenía ocho o nueve años cuando murió su padre, tendría unos treinta cuando alcanzó el poder en solitario. Inmediatamente mostró su valor como comandante militar y se dedicó a incrementar las posesiones de Egipto en Siria-Palestina con sucesivos años de brillantes campañas. ¿Era este mismo hombre incapaz de enfrentarse con Hatshepsut? Dos posibles respuestas vienen a la mente. En primer lugar, aceptaba la corregencia y trabajaba de buen grado con su colega, contentándose con esperar hasta que ella muriese para gobernar solo. En segundo lugar, no estaba en absoluto contento y tuvo que actuar, en este caso su asunción del poder exclusivo fue el resultado del asesinato de Hatshepsut.

La supresión de los nombres y figuras de Hatshepsut sobre sus monumentos se ha explicado en algunas ocasiones como una expresión del odio que por ella sentía Tutmosis III. Pero existen pruebas concluyentes de que esta acción no tuvo lugar inmediatamente después de comenzar el reinado solitario y que se debe fechar en sus últimos años[10]. Sería inverosímil que Tutmosis esperase tanto tiempo para vengarse. Por otra parte, si la destrucción estaba motivada no por el odio sino por un deseo de borrar la memoria de una mujer que había subido al trono de forma incorrecta, el lapso de tiempo es menos importante. Es más, podría explicarse asumiendo que Hatshepsut había muerto de forma natural y que Tutmosis no sentía animadversión contra ella. Él pudo por tanto ser reticente a mutilar sus monumentos. Pero con el paso del tiempo las necesidades políticas pudieron sobre el sentimiento, por lo que finalmente accedió a que se borrasen todas las huellas de la aberrante mujer rey, puesto que no eran conformes con *maat*, el orden natural del mundo. Puede ser significativo en este sentido que no se atacase el nombre y la figura de Hatshepsut en su condición de rey.

Tiy

Las reinas de la mitad de la dinastía Dieciocho atestiguadas durante el reinado en solitario de Tutmosis III y los reinados de sus sucesores Amenhotep II y Tutmosis IV están muy mal documentadas. Hasta el reinado de Amenhotep III no encontramos otra reina sobresaliente. En algún momento de la primera fase de su reinado Amenhotep emitió un escarabeo conmemorativo con un texto que dice: '... Rey del Alto y Bajo Egipto, Nebmaat Re, hijo de Re Amenhotep gobernante de Tebas, que le sea dada vida, y la esposa principal del rey Tiy, que ella pueda vivir. El nombre de su padre [de ella] es Yuya, y el de su madre [de ella] es Tyuyu; ella es la esposa de un rey poderoso cuya frontera sur está en Karoy [en la Alta Nubia], y cuya frontera norteña está en Naharin [Mitani]'[11]. De esta manera trabamos conocimiento con la esposa principal del rey Tiy, que nació de padres

no integrados en el ámbito de la realeza y fue madre del heredero del rey que gobernaría como el rey herético Ajenatón. Tiy ocupó la posición de esposa principal a lo largo de todo el reinado de Amenhotep y aparece en escenas junto al rey con ocasión de la celebración de sus festivales *sed* para renovar su realeza (fig. 4), también se la representa en escenas de audiencia halladas en tumbas privadas (fig. 5). Se la muestra a la misma escala que el rey en una colosal estatua sedente originalmente destinada al templo funerario de Amenhotep en Tebas (fig. 6). En una ocasión se la representó en una escena de tumba privada sentada en un trono, en el brazo del asiento aparece en forma de esfinge que acosa a sus enemigos, una imagen que procede directamente de iconografía de la realeza masculina (fig. 5). Su nombre aparece junto al de Amenhotep o solo sobre objetos de uso cosmético e incontables escarabeos. Durante este reinado la reina adopta por primera vez los cuernos y el disco de Hathor como parte de sus enseñas (fig. 7). Es también una época en la que se insiste en los aspectos solares y divinos de la realeza, cuando Amenhotep III estableció un culto a una forma deificada de sí mismo. Ya hemos visto que existía un aspecto solar y hathórico de la realeza femenina, en este sentido la preeminencia de Tiy y de otras mujeres del ámbito real durante el reinado de Amenhotep puede relacionarse con el refuerzo de la divinidad de la realeza, que conduce directamente a un correspondiente énfasis en el lado divino de la realeza femenina. Una vez más carecemos de testimonios para establecer un juicio sobre Tiy como persona, aunque su peculiar imagen en la estatuaria y los relieves, en donde se la representa poniendo mala cara y torciendo la boca hacia abajo, pueden sugerir que se trataba de una mujer con carácter (fig. 12).



15 Escena que representa a Nefertiti llevando el mismo tipo de corona que Ajenatón.



16 Escena que representa a Nefertiti aplastando enemigos.

Nefertiti

Aunque la posición que Tiy parece haber tenido en el reinado de Amenhotep III puede parecer preeminente, estaba en consonancia general con lo que sabemos acerca de otras reinas de la dinastía Dieciocho. Su sucesora Nefertiti, la esposa principal de Ajenatón, plantea una cuestión diferente. Con anterioridad ninguna otra reina se había mostrado con tanta frecuencia en los monumentos, templos, tumbas y estatutaria[12]. Su marido Ajenatón originalmente se llamaba Amenhotep, pero tras unos pocos años sobre el trono cambió su nombre por el de Ajenatón para honrar a su dios especial Atón, que se hacía visible en el disco solar. Ajenatón dejó de rendir culto a los dioses tradicionales de Egipto y en su lugar levantó templos para Atón en Karnak, lugar que tradicionalmente había sido el centro de culto del dios Amón. Por último abandonó las ciudades establecidas de Egipto pues todas ellas estaban estrechamente asociadas con divinidades particulares y construyó una nueva capital dedicada a Atón en un lugar del desierto carente de asentamientos previos en el Egipto Medio. Llamó a la nueva capital Ajetatón, 'el horizonte de Atón', más conocida hoy como Amarna.

Ya en los templos de Karnak la figura de Nefertiti aparecía con frecuencia y en un edificio se la pintó realizando ofrendas directas a Atón, sin la presencia del rey. Su importancia en la religión de Atón también se muestra a través de su aparición en estelas de altares domésticos en donde está sentada con Ajenatón bajo el disco de Atón (fig. 13). Estas estelas eran el centro del culto doméstico y está claro que la pareja real junto con Atón formaban una tríada que recibía culto, haciendo eco a las tríadas de divinidades que eran comunes en la religión tradicional. Otros documentos muestran que los particulares podían dirigir plegarias directamente a la reina. Así pues, Nefertiti desempeñó un papel fundamental en el culto de Atón, llenando el vacío dejado por la proscripción de las diosas tradicionales.

En primer lugar, Nefertiti llevaba las enseñas comunes a las reinas en general, incluyendo la doble pluma, los cuernos y el disco, el úreo y el doble úreo (fig. 14), todas ellas con sentido solar. Sin embargo, no llevaba

el tocado del buitre, que quizá no era adecuado para la teología de Atón. Más adelante en su reinado Nefertiti llevaba con más frecuencia la alta corona azul hecha famosa por el busto que en la actualidad se conserva en Berlín. Esta corona era exclusiva de Nefertiti (fig. 13). Además en algunas ocasiones Nefertiti llevaba las coronas de los reyes varones (fig. 15). También se la representa ocasionalmente golpeando a los enemigos en un tipo de escena traído directamente de la iconografía de la realeza masculina (fig. 16). Se ha sugerido que Nefertiti tomó eventualmente los títulos de rey en calidad de corregente con Ajenatón en los últimos años de su reinado[13]. Los acontecimientos del final del período de Amarna son objeto de ardiente disputa, todavía hoy, entre los especialistas[14].

A pesar de la preeminencia de Nefertiti y de su importante papel ritual durante el reinado de Ajenatón, ella no fue la única esposa del rey. Huellas de otras mujeres se han encontrado en algunos monumentos y en varios objetos dedicados al equipamiento funerario bajo inscripciones cambiadas[15]. Su titulación estereotipada puede combinarse para quedar así: 'Kiya, esposa altamente amada del rey del Alto y Bajo Egipto viviendo en verdad, señor de las Dos Tierras Neferjeperura Waenra el hijo perfecto del Atón viviente que está viviendo por siempre'. Al contrario que a todas las otras esposas de reyes conocidas, a Kiya no se le da el título de 'esposa del rey', y contrariamente a cualquier otra esposa de rey que no es esposa principal, a ella se la representó en monumentos junto al rey. Sin embargo, en la segunda mitad de su reinado, sus títulos y nombres se borraron sustituyéndose por los de las hijas de Ajenatón, Meretatón y Anjesenpaatón. Por desgracia carecemos de paralelos que nos ayuden a comprender la posición de Kiya en la corte, así como tampoco tenemos pruebas sobre su destino, aunque resulta extraordinario que los objetos de uso funerario hechos para ella, incluyendo un sarcófago y jarras canópicas, se utilizasen en otros enterramientos. Esto nos hace sospechar sobre la posibilidad de que no se la honró con el funeral inicialmente previsto en su honor.

Además de con Kiya, Ajenatón estuvo casado también con princesas mitanias y babilonias, pero nunca aparecieron en sus monumentos. Es posible que tuviese otras esposas de las que no sabemos nada. Pero Nefertiti fue la que alcanzó una preeminencia y ubicuidad en los monumentos jamás antes alcanzada por ninguna otra reina.

Conclusión

Aunque podemos sospechar que mujeres como Amosis Nefertari, Hatshepsut, Tiy y Nefertiti eran personas fuertes de espíritu, las fuentes egipcias nunca nos proporcionarán la perspectiva sobre sus caracteres que nos gustaría. En resumidas cuentas, sabemos más sobre las posiciones que ocuparon que sobre el tipo de personas que fueron. Lo que sabemos es que la realeza por sí misma no era un oficio abierto a las mujeres de forma normal y que el papel de las mujeres de la esfera real era completar el aspecto divino de la realeza masculina con el aspecto divino de la realeza feme-

nina. En un plano ideológico la reina representaba el principio femenino del universo a través del cual el rey varón podía renovarse a sí mismo. En un plano práctico, las mujeres de la esfera real proporcionaban potenciales herederos al trono. Tanto la madre del rey como la esposa principal del rey tenían importantes funciones ceremoniales que desempeñar, además es posible que esas tareas ofreciesen un poder potencial para quien las realizara. Otras esposas no tenían papel ceremonial pero pudieron haber ganado influencia si conseguían atraerse el favor del rey. En algunas ocasiones las mujeres del ámbito real se salieron del marco de poder legítimo e intentaron influir en los acontecimientos mediante el asesinato con el fin de llevar al trono a un príncipe que no era el heredero oficial.

La realeza era fundamental para la visión egipcia del mundo. La sociedad estaba organizada en torno al rey, que era el punto de contacto entre las esferas divina y humana. El rey también proporcionaba la única forma de gobierno que tenía legitimidad en Egipto. Integrándose en el funcionamiento de la realeza estaban los parientes femeninos del gobernante y el concepto egipcio de realeza se puede comprender adecuadamente sólo si se entiende también la noción complementaria de realeza femenina y de gobierno de las mujeres de la esfera real.

Lecturas complementarias

Aldred, C., *Akhenaten King of Egypt*, Londres 1988.
Dorman, P. F., *The Monuments of Senenmut*, Londres 1988.
Gitton, M., *L'épouse du dieu Ahmès Néfertary*, 2.ª ed., París 1981.
Redford, D., *Akhenaten The Heretic King*, Princeton 1984.
Robins, G., 'The god's wife of Amun in the 18th dynasty in Egypt', en A. Cameron y A. Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, Londres y Camberra 1983, 65-78.

CAPÍTULO III

EL MATRIMONIO

La definición del matrimonio en el antiguo Egipto

Los monumentos privados muestran que un importante grado de organización social en Egipto se establecía a través de los grupos familiares y que estos grupos se centraban en torno a un hombre, una mujer y sus hijos. Esto se ve confirmado por un registro de los habitantes de la aldea de trabajadores en Deir el Medina, que data del Imperio Nuevo, en donde están listados sus ocupantes casa por casa[1]. Aunque el documento se conserva de modo muy fragmentario, lo que tenemos es bastante para mostrar que el propietario de cada casa aparece junto con la filiación de sus padres. A esto sigue, si está casado, el nombre de su 'esposa' y su filiación. Finalmente aparecen los nombres de sus hijos, si los hay, de los que también se proporciona la filiación. Tal como se acostumbra he utilizado el término 'esposa' para traducir la palabra egipcia *hemet*, presuponiendo de esta forma la existencia del matrimonio. Sin embargo, la definición del matrimonio en el antiguo Egipto ha supuesto para los especialistas una serie de problemas. En efecto, en nuestras fuentes no se menciona ninguna ceremonia legal o religiosa que formalice el matrimonio. De hecho, 'el único acto significativo parece haber sido la cohabitación y, en particular, la entrada de una parte, normalmente la mujer, en la casa de la otra'[2]. Esto se observa en algunos de los términos egipcios que entendemos que significan 'casarse', tales como 'establecer una casa', 'entrar en una casa' y más tarde 'vivir juntos'. De modo semejante el 'divorcio' se expresa con términos que significan 'expulsión' o 'partida'. Otra expresión que significa casarse quiere decir simplemente 'tomar (a alguien) como esposa'. La expresión equivalente 'tomar marido' no se encuentra hasta la segunda mitad del siglo VI a. de C., cuando aparece un tipo particular de documento relativo al divorcio que no está atestiguado anteriormente. Pero esto no quiere decir necesariamente que la expresión no haya existido antes. Pudo ocurrir que dado que la mayor parte de los documentos y textos se escriben desde el punto de vista del



(a)

17 Figurillas de fertilidad:
(a) Imperio Medio
(b) Dinastía Dieciocho, dedicada como ofrenda votiva a la diosa Hathor
(c) Imperio Nuevo.



(b)



(c)

18 Figurilla de fertilidad con un niño llevado sobre la cadera izquierda y un texto pidiendo un hijo.



hombre, debió haber habido muy pocas ocasiones para utilizar esa expresión por escrito hasta la tardía aparición de los documentos de divorcio.

Un pequeño número de textos registra la autoridad de una tercera parte que sanciona el matrimonio. El primero, inscrito en una estatua que pertenece al peluquero del rey Sabastet y datado en el año 27 de Tutmosis III en la dinastía Dieciocho, dice así: '(En lo relativo al) esclavo que me pertenece llamado Ameniuy, al que capturé con mi fuerte brazo cuando seguía al gobernante... le di a la hija de mi hermana Nebetta como esposa, que se llama Takemet'[3]. En un largo papiro de una época posterior durante el Imperio Nuevo, se cuenta que una viuda llamada Rennefer crió a tres hijos nacidos de una joven esclava que su marido Nebnefer había comprado. Puesto que la pareja casada no tenía hijos, es posible que se hubiese comprado a la joven a propósito para lograr descendencia y que esos hijos fueron engendrados por Nebnefer. En cualquier caso Rennefer nos dice que 'el jefe de cuadras Padio entró en mi casa y tomó a Taiemniut su [de los hijos] hermana mayor como esposa, siendo él mi pariente y mi hermano menor. Lo acepté para ella y él está con ella en la actualidad'[4].

Una tercera aparición de esa autoridad se lee en un documento mucho más tardío que data de la dinastía Veintiséis[5]. Psamético I había nombrado a un hombre llamado Padiaset como sacerdote de Amón-Re en Teuzoi en el Fayum. En el año catorce de ese rey un sacerdote de Amón-Re en Tebas, llamado Horwedya, le pidió a Padiaset un nombramiento en Teuzoi sobre la base de que su padre había sido sacerdote allí. Además le pidió a la hija

de Padiaset, llamada Nitemhat, como esposa. La réplica de Padiaset fue que 'Su (de ella) momento todavía no había llegado; hazte sacerdote de Amonresonter y te la daré'[6]. Al año siguiente Horwedya consiguió pruebas que mostraban que su padre había sido, en efecto, sacerdote en Teuzoi y 'Padiaset arregló para Horwedya... que se le hiciese sacerdote de Amón de Teuzoi y le dio a Nitemhat, su hija, como esposa'[7].

Los primeros dos textos se ocupan de situaciones extraordinarias. Sabastet menciona a su esposa, su hermana y a la hija de su hermana, pero no a hijos propios. Es posible que no los tuviese y que hubiese adoptado a Ameniuy como hijo, introduciéndolo en la familia y casándolo con la hija de su hermana. No se nos informa de nada que Nebetta pudiese decir con referencia a su hija, pero el matrimonio probablemente resultaba ventajoso económicamente pues el texto sigue: 'Ella [Takemet] ha compartido con [mi] esposa también. Cuando él [Ameniuy] se va no declina'. En otras palabras, la riqueza se guarda en la familia y todo el arreglo pudo ser la forma mediante la cual Sabastet obtuvo un heredero y también veló por su hermana, tal vez viuda, y por su hija.

En el segundo caso, encontramos de nuevo un arreglo económico tras el matrimonio, pues sabemos que Rennefer adoptó a los tres hijos de Padiu como sus herederos. El texto puede implicar que incluso si Rennefer no establece el matrimonio, ella tiene que aprobarlo, y esto puede deberse a que tenía autoridad sobre el matrimonio de los hijos. Sin embargo, no sabemos si ella tendría la autoridad para negarse a tal salida si quisiese. Su aprobación pudo no haber sido necesaria para posibilitar que el matrimonio siguiese adelante, pero si ella optaba por negarse a considerar a Padiu como un marido deseable podría no incluirle a él, o incluso a su mujer, como uno de sus herederos. Por otra parte, los hijos no eran libres hasta que ella los manumitió, de esta forma ella pudo muy bien tener autoridad para arreglar sus matrimonios y la situación no sería por tanto representativa de lo que era habitual entre parejas libres.

El tercer caso, sin embargo, se incluye con claridad en la fórmula de un padre que da a su hija como esposa a otro hombre. Es posible que Horwedya fuese un pariente de una rama tebana de la familia de Padiaset, lo que podría explicar la escasa disposición de este último para obtener un trabajo para Horwedya[8]. Padiaset podía muy bien haber pensado que un pariente ante el que estaría en posición de patrono podría ser un buen yerno. Sin embargo, el texto nos dice que Horwedya vio a la hija de Padiaset cuando estaba invitado en casa de Padiaset y que entonces se la pidió en matrimonio. Aunque la hija era joven es posible que ella y Horwedya decidiesen en ese momento que querían casarse. Pedir permiso a su padre podía ser una parte vital del procedimiento o una mera ficción. En este caso ocurriría lo mismo que en la Inglaterra de hoy en día cuando el padre da a su hija en una iglesia; esta situación es el reflejo de una época en la que el padre realmente tenía autoridad para disponer el matrimonio de su hija, de igual modo el caso egipcio podía ser un indicador de que en algún momento el padre había tenido autoridad en el tema del matrimonio de sus hijas. Si, por otra parte, el acuerdo se realizaba de hecho entre los dos hombres, no tenemos idea

sobre si se consultó a Nitemhat o si ella pudo vetar el acuerdo. Así pues, vemos que lo que parece ser un claro caso de padre que establece el matrimonio de su hija puede no entenderse de una forma tan literal.

Volviendo al Imperio Nuevo nos encontramos con otros dos textos, ambos procedentes de Deir el Medina, que sugieren la relación del padre con los acuerdos matrimoniales de su hija. En un papiro un hombre dice que 'traje un fardo a la casa de Payom y me casé con su hija'[9]; por otra parte, un óstrakon da una 'lista de todos los objetos que Usejnemte dio a su padre (político) cuando hizo a Aset [su] esposa'[10]. Si está claro en el segundo caso que debe entenderse padre político más que padre, dado que la palabra egipcia para 'padre' incluye el sentido de suegro[11], es posible que en ambos casos un padre esté implicado en los acuerdos matrimoniales de su hija y que se supone que el futuro esposo tiene que presentarse ante él. Sin embargo, aun si esta es la interpretación correcta, todavía no sabemos si pudo haber un acuerdo previo de la pareja y sólo después el hombre se dirigía al padre.

En los llamados contratos de matrimonio conocidos por primera vez a partir del siglo VII a. de C. y que se siguieron utilizando a lo largo de la Baja Época y en el Egipto Tolemaico, encontramos la mención a un regalo hecho por el marido a su esposa llamado el *shep en sehemet*, que un estudioso sugiere que era originalmente el pago al padre de la mujer, de tal manera que se podría traducir la frase egipcia como 'precio o compensación por (casar) una mujer'[12]. Estos contratos, establecidos por el hombre, no tienen nada que ver con la sanción legal del matrimonio, a pesar de su equívoco nombre en las lenguas actuales. Ni tan siquiera tienen que redactarse en el momento en que la pareja se une, pues en algunos de ellos el hombre y la mujer interesados ya tienen hijos. Los documentos son de hecho fundamentalmente económicos y se interesan en la disposición de la propiedad y en los derechos económicos de los esposos, especialmente en el caso de que el hombre repudiase a su esposa: 'Te he tomado como esposa. Te he dado (una suma de «dinero» listado aquí) aparte de esta (suma de «dinero» listada) que te he dado como tu *shep en sehemet*... Y te doy 1/3 (parte) de todas y cada una de las cosas que habrá entre tú y yo desde hoy en adelante'[13]. Estos documentos establecen generalmente que los hijos que ya han nacido o nacerán serán los herederos del hombre, y prometen devolver el valor de lo que la mujer llevó consigo a la casa si él la repudia o si ella la deja por su propia y libre voluntad.

Resulta tentador retrotraer la situación que nos encontramos en los 'contratos de matrimonio' a épocas anteriores, contemplando los documentos como registros de lo que previamente había sido una costumbre no escrita. Sin embargo, ante la falta de confirmación, este es un ejercicio peligroso que debería evitarse. Para empezar, ¿hasta qué momento podríamos retrotraerlo? El final del Imperio Nuevo se sitúa unos cuatro siglos antes de que el primer 'contrato de matrimonio' se escribiese y su comienzo queda todavía quinientos años más atrás. Sería una locura asumir que no hubo cambios en ese tiempo. Por tanto debemos admitir que sabemos realmente muy poco acerca de las formas del matrimonio egipcio durante la mayor parte de la historia faraónica. Para poner las cosas todavía más difíciles hay que considerar, además, que comprendemos muy mal los términos egipcios para referirse a la 'esposa'.

La palabra *hi* 'marido' se encuentra muy pocas veces sobre los monumentos porque éstos pertenecen normalmente a un propietario varón al que, por tanto, nunca se le denomina 'marido'. Sin embargo aparece en algunas ocasiones cuando a un miembro de su familia se le llama, por ejemplo, 'el marido de su hija'. El equivalente para 'esposa' es *hemet*, término conocido desde el Imperio Antiguo en adelante. Se usaba casi exclusivamente en los monumentos hasta la mitad de la dinastía Dieciocho, pero desde entonces se sustituyó por la palabra *senet*, que es el término usual para 'hermana' o cualquier otra mujer con parentesco colateral. Sin embargo, *hemet* siguió usándose con el significado de 'esposa' en los textos establecidos en escritura hierática en donde *senet* no parece tener tal sentido. En estos documentos, junto con *hemet* encontramos con mucha menos frecuencia a mujeres a las que se les llama *hebsut*, término que se ha traducido en ocasiones como 'concubina'. Pero de hecho sabemos muy poco de cuál era la diferencia de significado entre las dos palabras, si es que existía[14]. Hay unos pocos ejemplos de mujeres del Imperio Nuevo a las que se menciona como la *hebsut* de un hombre y como su *hemet*. En un papiro un sacerdote quiere dejar una propiedad a su segunda esposa llamada Inksumedyem[15]. Esto supone una audiencia judicial con los hijos de su primer matrimonio para confirmar que el padre efectivamente tiene derecho a la libre disposición de la propiedad que deja a su segunda esposa. Pues bien, en el documento se habla de Inksumedyem como *hebsut* y también como *hemet*. En otro papiro una mujer dice: 'Soy una de las cuatro mujeres' (*hemet*), pero en otro lugar hay una referencia a ella como la *hebsut* del orfebre Ramose[16]. En otro documento nos encontramos con una mujer llamada Nesmut que aparece como la *hebsut* y como la *hemet* del trompetista Perpatyau[17]. Además, en los documentos hieráticos las mujeres que son *hemet* y las que son *hebsut* usan por igual el ubicuo título de *anjet en niut* que parece referirse a una mujer 'casada'.

Hebsut ya se usaba en el Imperio Medio. El ejemplo más famoso se lee en las cartas que Heqanajt, el jefe de una familia lejos de su hogar, escribe a sus dependientes. Uno de los asuntos que le interesan es el trato a una mujer llamada Iutenheb que es mal vista por los restantes miembros de la familia, aunque queda claro que Heqanajt la aprecia. En un punto Heqanajt escribe: '¡Mira! Ella es mi *hebsut* y es sabido lo que debería hacerse con la *hebsut* de un hombre. ¡Mira! Cualquiera haría por ella lo mismo que he hecho; es más, ¿acaso cualquiera de vosotros tendría paciencia si se denunciaba ante él a su *hemet*?'[18]. En otras palabras, también aquí una *hebsut* es una *hemet*, pero si este es el caso, ¿por qué establecer una distinción? William Ward ha sugerido que, puesto que en varios casos puede mostrarse que una mujer llamada *hebsut* no era la primera esposa de su marido, la palabra se refiere a una esposa subsiguiente casada tras la muerte o el divorcio de esposas anteriores[19]. Esto encajaría con los problemas existentes en la familia de Heqanajt si el resto de la familia estaba resentido por la introducción de una nueva esposa en la casa de su padre, situación que puede encontrar paralelos en muchas otras culturas, incluyendo la moderna sociedad occidental.

El principal problema de esta interpretación es la relativa escasez de las apariciones del término. Considerando el riesgo de muerte de las mujeres en

el parto y la frecuencia del divorcio, muchas esposas habrían sido posteriores a una primera esposa, sin embargo a pocas se las llama *hebsut*. Es más, este término aparece muy pocas veces en los monumentos, en donde los casos de matrimonios múltiples, tanto consecutivos como concurrentes, se reconocen por la presencia de más de una mujer llamada *hemet*. La respuesta a este problema puede ser que dado que el término *hebsut* se utilizaba muy poco en contextos monumentales, las mujeres que en contextos no monumentales podrían haberse llamado *hebsut*, aparecerían en tumbas y sobre estelas y estatuas como *hemet* o, a partir de la mitad de la dinastía Dieciocho en adelante, como *senet*. Esta diferencia entre los términos utilizados en las fuentes monumentales o no monumentales se puede encontrar también en dos de los más comunes títulos de mujeres encontrados en el Imperio Nuevo: *anjet en niut*, normalmente traducido como 'ciudadana', y *nebet per*, 'señora de la casa'. El primero aparece en documentos hieráticos pero muy pocas veces sobre material monumental mientras que la situación es inversa con el segundo.

Así pues, podemos aceptar provisionalmente la sugerencia de Ward de que el término *hebsut* se refiere a una esposa posterior a la primera esposa de un hombre. Pero mientras Ward piensa claramente en términos de una serie de uniones monógamas, no hay pruebas reveladoras de que si un hombre tenía dos esposas al mismo tiempo, la segunda no podía llamarse también *hebsut*. Así, cuando la *hebsut* Mutemheb dice: 'Soy una de las cuatro esposas (*hemet*), dos han muerto y otra (todavía) vive'[20], no sabemos si su marido se ha divorciado de 'la otra' o si está casado con ambas al mismo tiempo. En cualquier caso una *hebsut* también es con claridad una *hemet*, por lo que debería evitarse traducir el término como 'concubina', dado que conlleva una serie de connotaciones que con casi total seguridad no se pueden aplicar a la antigua sociedad egipcia.

Algunos documentos que datan del Imperio Nuevo y proceden de la aldea de trabajadores en Deir el Medina presentan un nuevo problema concerniente al matrimonio. En el mismo tipo de documentos en donde se llama a las mujeres *hebsut*, de algunas mujeres se dice que son 'esposa de', mientras que de otras se dice que están 'con' un hombre en particular. De nuevo la distinción, si es que existe, no está clara, pero sería peligroso asumir que el segundo uso significa 'vivir con' sin estar casados, esto es, sin que la mujer sea *hemet*, puesto que el matrimonio parece tener lugar cuando un hombre y una mujer levantan una casa juntos. Es difícil, por tanto, ver cuál pudo haber sido la diferencia, a menos que se encuentre en las expectativas de tiempo que podría durar el matrimonio, o si un acuerdo económico formal ha tenido lugar en su seno. Sin embargo, en el *Papiro de Adopción*, Padiu tomó a Taiemniut como su *hemet* y fue entonces cuando se dijo que estaba 'con ella'. Todavía más, mujeres que son 'esposa de' y las que están 'con' pueden aparecer mencionadas ambas como 'mujeres casadas' (*hemet tyay*), y se consideraba desgraciado para otro hombre tener relaciones con ellas, se sugiere así que de hecho podía haber escasa diferencia de significado entre las dos frases. Esto se ve confirmado en un caso en el que se dice de una misma mujer en un documento hierático que está 'con' un hombre y a la que una estela en escritura jeroglífica presenta como 'su esposa [del mismo hombre], señora de la casa'.

Aunque no podemos entender por completo el concepto de matrimonio egipcio, existen bastantes testimonios para mostrar que algo semejante al divorcio no era infrecuente, y que mediante su uso parejas que habían estado viviendo juntas se separaban. Resulta oscuro cuáles pudieron haber sido en todos los casos las bases para que esto ocurriese, pero la infidelidad de parte de la mujer y la esterilidad estarían con certeza en cabeza de la lista. Desde en torno al año 500 a. de C. en adelante hay pruebas de que la mujer podía tomar la iniciativa de divorciarse[21], en cuyo caso la infidelidad de parte del hombre también pudo haber sido una causa. No está claro si se comprendía la esterilidad masculina, como comparable a la impotencia, al igual que en caso de esterilidad de la mujer, que podía reprobarse siempre. En los



19 La diosa Taweret, protectora de las mujeres embarazadas y parturientas. Lleva un cuchillo y descansa su zarpa sobre un signo *sa*.

‘contratos de matrimonio’ a los que nos referíamos más arriba, el disgusto con la esposa propia o el deseo de casarse con otra mujer se citan como posibles razones para el divorcio. Mucho antes, un hombre indicaba en una carta a su esposa muerta que se había casado con ella ‘cuando era joven. Estaba contigo mientras desempeñaba toda clase de tareas. Estaba contigo y no me divorcié de ti. No hice daño a tu corazón. Lo hice cuando era joven y cuando llevaba a cabo toda clase de importantes tareas para el Faraón, vida, prosperidad, salud, sin divorciarme de ti, diciendo «Ella (siempre) ha estado con<migo>». ¡Así dije!’[22]. En otras palabras, en la medida que un hombre subía por la escalera de la burocracia, probablemente no era raro que se divorciase de las esposas de su juventud y se volviese a casar de manera más apropiada o ventajosa para su rango más elevado.

Del mismo modo que el matrimonio no tenía una sanción legal, estatal o religiosa, tampoco la tenía el divorcio, aunque un tribunal pudo haber estado implicado como testigo del fin de un matrimonio. El nuevo matrimonio tras el divorcio era posible para ambas partes e incluso pudo muy bien haber sido el propósito del divorcio.

MATRIMONIOS MÚLTIPLES

Un nuevo matrimonio en estas condiciones significaba que era posible tener más de una pareja matrimonial a lo largo de la vida. Esta posibilidad sería todavía más frecuente en la práctica debido a la bastante baja esperanza de vida en el Egipto antiguo y, para las mujeres de manera específica, debido al riesgo de muerte en el parto. Muchos monumentos de todas las épocas dan testimonio de múltiples matrimonios. A partir del Imperio Nuevo encontramos incluso un ejemplo ocasional de mujeres nombradas como ‘su esposa anterior’[23]. Es inverosímil que estas mujeres se hubiesen divorciado, pues parece que no se representaba a las mujeres divorciadas en los monumentos de sus maridos. Es más verosímil que las ‘esposas anteriores’ estuviesen muertas y que sus maridos volvieron a casarse. Probablemente éste es también el caso en el que el propietario de una capilla funeraria u otro monumento aparece con varias esposas, deseoso de perpetuar la memoria de todas ellas, vivas o muertas, aunque para nosotros no resulta fácil distinguir entre matrimonios sucesivos y concurrentes. Normalmente se dice que la mayoría de los egipcios eran monógamos pero que no había nada que prohibiese el matrimonio múltiple a los hombres. Se piensa que el control tuvo que haber sido sobre todo económico, dado que un hombre común no podría afrontar el mantenimiento de más de un mujer. Se ha señalado que los varios casos en que aparece la poligamia proceden de los escalones superiores de la elite, queriendo esto decir que un hombre tenía que ser rico antes de plantearse tomar más de una esposa[24]; pero, como hemos visto, conservamos muy poca documentación referente a las clases inferiores, por lo que este argumento tiende a ser circular.

De hecho se necesitaría considerar la capacidad productiva de una esposa junto con el coste de su mantenimiento antes de establecer cate-

góricamente que un hombre no podía afrontar el mantenimiento de más de una esposa. Por ejemplo, durante los Imperios Antiguo y Medio, la manufactura textil estaba por completo en manos de mujeres, que siguieron desempeñando una gran parte de esta tarea en el Imperio Nuevo. Las mujeres parecen haber sido las responsables de la producción de los vestidos usados por sus familias y haber sido capaces de comerciar con el excedente de su producción. Así pues, en teoría las esposas podían haber contribuido a los ingresos familiares mediante la producción de textiles haciendo de este modo viable para un hombre tener más de una mujer. Es más, si las mujeres de las familias campesinas realizaban tareas agrícolas (un asunto sobre el que las fuentes permanecen en silencio), de nuevo podría ser rentable tener una unidad familiar con varias esposas que, junto con su progenie, también conformarían una fuerza de trabajo gratuita en los campos. Sólo si las esposas eran totalmente improductivas y tenían que mantenerse por completo a expensas de los ingresos de sus maridos se convertirían en un gasto imposible excepto para los muy ricos. En este caso la multiplicidad de esposas podría llegar a ser un símbolo de *status*.

Aunque nunca podamos saber lo acaecido con la mayor parte de la población, podemos contemplar la situación en la aldea de trabajadores en Deir el Medina, que data del Imperio Nuevo, la única comunidad acerca de la que sabemos bastante. Desgraciadamente, aunque el divorcio y el nuevo matrimonio no resultan raros, no existen pruebas definitivas sobre matrimonios concurrentes. De hecho, la estructura física de las casas no parece diseñada para albergar a un hombre y a más de una mujer y el registro de los aldeanos listados casa por casa no nombra más que una esposa por casa, al menos en las partes conservadas. Sin embargo, en un papiro de la dinastía Veinte relativo a una investigación oficial sobre un robo de tumbas en Tebas, se da una lista de mujeres implicadas que incluye:

> La ciudadana Herer, la esposa del capataz Paaemtawemet (de) el tesoro del Faraón.
> La ciudadana Tanefery, su otra esposa, haciendo dos[25].

Desde luego es posible que el marido se hubiese divorciado de la primera esposa, pero es raro que se identifique a ambas mujeres por su relación con Paaemtawemet. En otro papiro que también trata de robos en tumbas y al que ya nos hemos referido arriba, una mujer dice: 'Soy una de las cuatro esposas, dos han muerto y otra todavía vive'. Una vez más puede argumentarse que se trata de esposas consecutivas, dos de ellas terminaron su matrimonio al morir y la tercera mediante el divorcio, pero, tal como se lee, la frase es ambigua y puede significar que en un momento dado hubo cuatro mujeres casadas al tiempo con un hombre. Algunos siglos más tarde los 'contratos de matrimonio' de la Baja Época ni siquiera sugieren la posibilidad de que el hombre pueda tomar una segunda esposa sin divorciarse de la primera e incluso tratan con detenimiento las consecuencias del hecho de que la mujer se divorcie del hombre.





20 (*izquierda*) Vaso de alabastro con la forma de una mujer embarazada.

21 (*derecha*) Amuleto de oro con la forma del dios Bes.

Así pues, parece posible que, al menos entre los integrantes de la élite, se podía tomar a más de una esposa a la vez pero no era lo más corriente; no sabemos nada sobre el resto de la población. Además, el hombre casado podía con frecuencia haber tenido relaciones sexuales con sirvientas y otras mujeres de la casa de posición social inferior. Por ejemplo, en algunas capillas funerarias que datan de la dinastía Dieciocho parece que hay hijos nacidos de madres diferentes que la esposa del propietario, sugiriendo que el cabeza de familia podía haber tenido acceso a otras mujeres[26]. En un texto un hijo declara de forma específica no haber tenido relaciones con las sirvientas de su padre[27], sugiriéndose así que cabía esperar ese tipo de comportamiento para con las mujeres subordinadas, situación que tiene paralelos en la Europa cristiana legalmente monógama, tal como se lee en la novela de Richardson *Pamela*. Pero no sabemos si tales relaciones eran o no mal vistas en el antiguo Egipto. El hombre podía estar negando que tuvo relaciones con las sirvientas de su padre, no porque fuese reprobable tener relaciones con sirvientas, sino porque en la casa del padre ésta era una prerrogativa del padre no usurpada por el hijo.

No hay pruebas de la existencia en los monumentos u otras fuentes del concepto de hijo ilegítimo. Aunque esto pudo no haberse reflejado en los monumentos, que tienden a mostrar el ideal masculino de la sociedad, si el concepto existiese esperaríamos encontrar alguna referencia en otros documentos, especialmente en la comunidad de Deir el Medina. Sabemos

de una mujer que concibió a un hijo de un hombre mientras que era la *hemet* de otro[28]. Desgraciadamente el documento se interesa más por el comportamiento del hombre, al que condenó incluso su propio padre, y no sabemos nada de lo que ocurrió con la mujer y su hijo. Si volvemos sobre las fuentes monumentales, ya hemos visto que en algunas capillas funerarias de la dinastía Dieciocho se representan ocasionalmente hijos que parecen haber nacido de mujeres diferentes a la esposa del propietario. El hecho de que se incluya a esos hijos en escenas funerarias sugiere que no había ningún estigma relacionado con sus orígenes y que ellos no violaban la imagen de vida de familia ideal perpetuada en la capilla funeraria. No obstante, se desconoce cuál pudo ser su posición social y económica en vida. En los documentos que poseemos no se registra si toda la descendencia, sin importar la identidad de la madre, compartía automáticamente las propiedades de su padre o si un hombre tenía que establecer acuerdos especiales para los hijos no nacidos de su esposa si quería velar por ellos. Parecería obvio que tales hijos no pudiesen tener aspiraciones sobre la propiedad de la esposa del padre, aunque presumiblemente tendrían derecho a la herencia de sus respectivas madres. Se ha sugerido que una de las razones por las que con frecuencia se da la filiación de la madre y no del padre es para dejar claro quién es la madre de una persona y cuáles son los derechos de herencia precisamente en situaciones de este cariz[29].

Es limitado el número de casos en los que existen razones para sospechar que un hijo no desciende de la esposa de un hombre. No obstante, en un monumento familiar en donde los hijos de un hombre aparecen expresamente mencionados como 'su hijo/hija', la fórmula podría ocultar a hijos que nacieron de una mujer diferente de la esposa. Es más, en algunos monumentos encontramos agrupadas junto a los miembros de la familia a otras figuras que no se identifican por medio de un término de parentesco ni por un título que muestre una función dentro de la familia. Algunas veces aparece su filiación con mujeres a las que tampoco se identifica y a las que desconocemos por otros medios. Estas personas podrían ser miembros de la casa incluidos en el monumento con la familia, pero también podrían ser otros descendientes del propietario del monumento.

Si bien era posible que un hombre tuviese más de una mujer a la vez, carecemos por completo de testimonios acerca de que una mujer pudiese tener varios maridos al mismo tiempo. En todo caso, no existía ningún estigma en relación con el nuevo matrimonio de mujeres divorciadas o viudas, de modo que también estas mujeres pudieron tener más de un esposo a lo largo de su vida. Por ejemplo, en Deir el Medina en la dinastía Veinte, una mujer llamada Naunajt se casó con un hombre llamado Kenherjepeshef. Cuando éste murió a sus sesenta años, Naunajt quedó viuda y sin hijos. Posteriormente volvió a casarse y tuvo ocho hijos, lo que sugiere que era mucho más joven que su primer marido. Económicamente el matrimonio había sido ventajoso para ella pues había heredado la propiedad de su marido cuando murió[30].

Mientras que los hombres casados podían tener relaciones sexuales con mujeres diferentes a sus propias esposas, no se contemplaba la posibilidad de que las mujeres casadas tuviesen asuntos amorosos con otros hombres[31]. Un texto de Deir el Medina trata de una disputa que tuvo lugar ante el tribunal local, y si lo hemos entendido de forma adecuada contiene la sentencia: '... (una) esposa (*hemet*) es (una) esposa. No debería hacer el amor. No debería tener relaciones sexuales'[32]. Obviamente debemos entender que esto quiere decir con alguien que no sea su marido. Así pues, aunque el matrimonio no parece haber tenido una base legal o religioso-estatal, había un claro reconocimiento social de parejas que levantaban una casa conjunta lo que incluía la expectativa de que la mujer sería sexualmente fiel al hombre. Esto se puede entender dado que la finalidad del matrimonio era tener hijos y el hombre querría estar seguro de ser su padre, especialmente cuando los hijos nacidos de la unión tenían derechos legales sobre la herencia de la propiedad de su padre. Como también tenían derechos sobre la propiedad de la madre, pero la maternidad, al contrario que la paternidad, nunca estuvo en duda. No es sorprendente, por tanto, que se lamente en los textos la infidelidad por parte de una esposa y que se critique a los hombres por tener aventuras con mujeres casadas. Como contraste, algunas quejas acerca de hombres jóvenes que se relacionan con 'prostitutas' tienen más que ver con el tiempo de estudio perdido para llegar a ser escriba que con cualquier clase de censura moral o social.

Hay unos pocos textos del Imperio Nuevo que contienen quejas contra individuos a los que se les acusa de actuar de forma ilegal o inmoral, especialmente en relación con sus cargos oficiales. Entre estas acusaciones se incluye la acusación de mantener relaciones sexuales con mujeres casadas. Un caso legal en Deir el Medina se abre con la acusación: 'Tú copulaste con una mujer casada en el-lugar-de-llevar-antorchas'[33]. Aunque resulta difícil seguir el texto, el resto del caso parece tratar de la 'honradez o, por otra parte, del transporte de cierta cantidad de grasa'[34]. La acusación de que el hombre tenía relaciones con una mujer casada está claramente destinada a señalar su mal carácter y a arrojar sobre él la duda en lo relativo a otros asuntos. Otro caso de Deir el Medina se estableció contra un impopular jefe de trabajadores llamado Paneb, que parece haber tenido un carácter muy agrio[35]. Junto con varias acusaciones de irregularidades en el desempeño de su cargo oficial, también se le acusó de tener relaciones sexuales con mujeres casadas: 'Paneb tuvo relaciones con la ciudadana Tuy, cuando ella era la esposa del trabajador Qenna. Tuvo relaciones con la ciudadana Hunero, mientras ella estaba con Pendua. Tuvo relaciones con la ciudadana Hunero, mientras estaba con Hesysunebef... Y cuando había tenido relaciones con Hunero, también tuvo relaciones con Webjet, su hija. Además, Aapehty, su hijo, tuvo también relaciones con Webjet'[36]. El hecho de que Paneb y su hijo tuviesen relaciones sexuales con la hija de Hunero, aunque parece que ella todavía no estaba casada, parece presentarse como otra irregularidad en la conducta sexual, aunque no está claro qué aspecto concreto de este asunto bastante desagradable se condenaba de hecho. Posible-

mente el tener relaciones con una madre y posteriormente con su hija era en algún sentido 'incestuoso', como también pudo haberlo sido que tanto el padre como el hijo tuviesen relaciones con la misma mujer. Pero quizá la acusación no se centraba en tales formalidades sino que el asunto de Webjet pudo haberse sacado a la luz simplemente para poner de relieve lo redomadamente depravado que era Paneb.

Sería más interesante saber qué ocurrió con esas mujeres. En la mayoría de los casos no hay forma de tener una respuesta, pero sabemos algo más en el caso de Hunero, esposa de Hesysunebef. Por pura casualidad tenemos un óstracon que data del año dos del reinado de Setnajt en donde se registra que Hesysunebef se divorció de ella; quizá como resultado de su infidelidad con Paneb[37]. Además el óstracon proporciona la información de que durante los tres años que siguieron al divorcio alguien, al que desafortunadamente no se nombra, dio a Hunero una pequeña cantidad de grano cada mes. Después de esto no sabemos que le sucedió. Su hija Webjet se casó más tarde a pesar de sus anteriores aventuras sexuales[38]. Debe añadirse que no está claro si las mujeres participaban voluntariamente en estas aventuras o si se trata de acusaciones de rapto.

Está claro que esta reprobación a los hombres que tenían relaciones sexuales con mujeres casadas tiene profundas raíces en la sociedad egipcia. En la 'confesión negativa' que leemos en el capítulo 125 del *Libro de los Muertos* encontramos que el hombre muerto tenía que declarar 'no he copulado con una mujer casada', o 'no he copulado con la esposa de otro'[39]. En la *Enseñanza de Any* que data de la dinastía Dieciocho, el autor previene a su lector varón:

Sé precavido con una mujer forastera,
Uno desconoce su ciudad;
No te pares con ella cuando pasa,
No la conozcas carnalmente.
Un agua profunda cuyo curso se desconoce,
Tal es una mujer lejos de su marido.
'Soy bonita', te dice diariamente,
Cuando no tiene testigos;
Está lista para pillarte en una trampa,
Un gran crimen mortal cuando se oye[40].

Aquí parece que el peligro se basa en la asunción de que la mujer tendría un marido, de modo que cualquier hombre lo bastante loco para sucumbir a ella estaría teniendo una aventura con una mujer casada lo que le comportaría represalias. Un texto más antiguo, la *Enseñanza de Ptahhotep*, que probablemente data del Imperio Medio[41], contiene otra invitación a la cautela.

Si quieres que la amistad perviva
en una casa en la que entres,
sea como señor, o hermano, o amigo,
en cualquier lugar que entres,

¡cuida de acercarte a las mujeres!
El lugar en donde se hace esto no puede ser bueno;
no puede haber inteligencia en revelar esto.
Mil hombres se han desviado de su bien:
un pequeño momento, el parecido de un sueño,
y se alcanza la muerte conociéndolos.
Es una mala cosa, pensada por un enemigo;
uno termina de hacerla
con un corazón que (ya) la rechaza.
Como para el que se aflige dejando la lujuria tras de sí, ninguno de sus planes puede (jamás) tener éxito[42].

La misma inferencia de que la muerte acecha al hombre en cuestión se encuentra también en relatos literarios. En la *Historia de los Dos Hermanos*, la reacción inmediata del hermano mayor cuando pensó erróneamente que su hermano más joven había intentado seducir a su esposa fue tratar de matarlo. Cuando descubrió que todo el asunto había sido de otra forma y que de hecho su esposa había intentado seducir a su hermano más joven, entonces 'mató a su esposa (y) la arrojó a los perros'[43]. En un relato del Imperio Medio, un mago que sorprendió a su esposa con otro hombre mató a ambos[44]. Sin embargo, en la vida real, el resultado final era de una forma más verosímil, como hemos visto, el divorcio. En algunos de los 'contratos de matrimonio' de la Baja Época aparece una cláusula que estipula que una mujer perdería sus derechos financieros en el divorcio debido al 'gran pecado que se encuentra en una esposa'[45], lo que únicamente puede significar infidelidad.

Cuando en una ocasión, en Deir el Medina, se sorprendió a un hombre llamado Merysejmet en la cama con la *hemet* de otro trabajador, el trabajador apeló a los tribunales y Merysejmet juró que no hablaría con ella de nuevo[46]. Sin embargo rompió su juramento y dejó a la mujer embarazada. Su propio padre lo llevó ante el tribunal en esta ocasión y se le hizo prestar otro juramento según el cual no se aproximaría otra vez a la mujer. En todo caso queda sin saberse si este segundo compromiso fue algo más efectivo y qué ocurrió con la mujer, su hijo y su marido; no obstante queda claro que no se plantea la pena de muerte para Merysejmet quien, se podría añadir, procedía de una capa social más alta en Deir el Medina que la del marido de la mujer. Ésta es probablemente la razón por la que cuando el marido se quejó por primera vez del comportamiento de Merysejmet ante el tribunal, fue a él precisamente a quien se golpeó. Se persuadió al tribunal para emprender acciones contra Merysejmet sólo cuando uno de los capataces habló en defensa del marido contra semejante injusticia[47].

Se conserva una interesante carta procedente de Deir el Medina fechada en la dinastía Veinte. Se desconoce el remitente y el texto resulta difícil de comprender, pero parece tratar de un hombre casado que había tenido una aventura con una mujer durante ocho meses. La indignación local estaba subiendo de tono y una multitud se reunió para ir a golpear a la mujer en su casa. Su queja es que 'ocho meses completos hasta hoy estuvo durmiendo él



22 Fragmento de cerámica mostrando a una madre amamantando a su hijo recién nacido en la cabaña especial para los nacimientos.

con esa mujer, aunque no es (¿el?) marido... Si fuese (el) marido, ¿acaso no habría prestado su juramento concerniente a tu mujer?'[48]. En otras palabras, parece que el problema se planteó cuando se sorprendió al hombre con otra mujer sin haberse divorciado de su esposa. Sin embargo, la multitud vengativa se vio contenida por un capataz al que no se nombra y que envió un mensaje a la mujer: 'En lo referente a Nesamenemipet, ¿por qué lo recibes reiteradamente?... Si el corazón de ese hombre está contigo, deja[le] presentarse ante el tribunal junto con su esposa y déja[le] prestar un juramento y volver a tu casa...'[49]. De no seguir este consejo, el capataz no contendrá a la multitud en otra ocasión que intente ir a golpearla. El consejo del capataz parece ser que si Nesamenemipet realmente quiere a la mujer con la que está teniendo una aventura tiene que divorciarse de su esposa antes de ir a vivir con la otra mujer. No obstante, si partimos de que el matrimonio y el divorcio no estaban sancionados legalmente resulta problemático el papel desempeñado por el tribunal. Con todo, pudo haber dos razones por las que el tribunal se vio implicado. En primer lugar, el juramento que se supone que debía prestar el marido podía servir para señalar que se estaba divorciando de su esposa y que por tanto ella quedaba libre para casarse de nuevo. El tribunal podría ser testigo de esta acción para evitar que el marido o cualquier otro alegase que ella todavía estaba casada. En segundo lugar, pudo haberse tratado de establecer un acuerdo sobre la propiedad como resultado de la finalización de su matrimonio y, de nuevo, el tribunal tenía que servir como testigo de lo que se decidía. La mujer con la que el marido tenía relaciones perece no haber estado casada en ese momento o con toda seguridad su marido aparecería citado y complicaría más el desarrollo del asunto. El aspecto del comportamiento del nombre que dio origen a semejante censura no fue, así pues, que tuviese una aventura con una mujer casada sino que era culpable de una irregularidad al estar casado con una mujer y tener una larga relación con otra. En la medida en que la opinión pública se sentía concernida, el asunto se podría haber zanjado, si es que entendemos el texto de forma correcta, simplemente con que el hombre se divorciase de su mujer y se casase con su amante. Quizá parte de la indignación surgió de la constatación de la difícil situación de la esposa. Ante los ojos de la sociedad todavía era técnicamente la esposa de Nesamenemipet. Esto quiere decir que sus asuntos y propiedad estaban desde el punto de vista económico todavía ligados a él y que ella no era libre de volver a casarse. Es más, si la mujer intentase establecer una casa con otro hombre podría haber perdido algunos de sus derechos financieros en cualquier otro tipo de acuerdo debido a su infidelidad.

HOMBRES Y MUJERES SIN CASAR

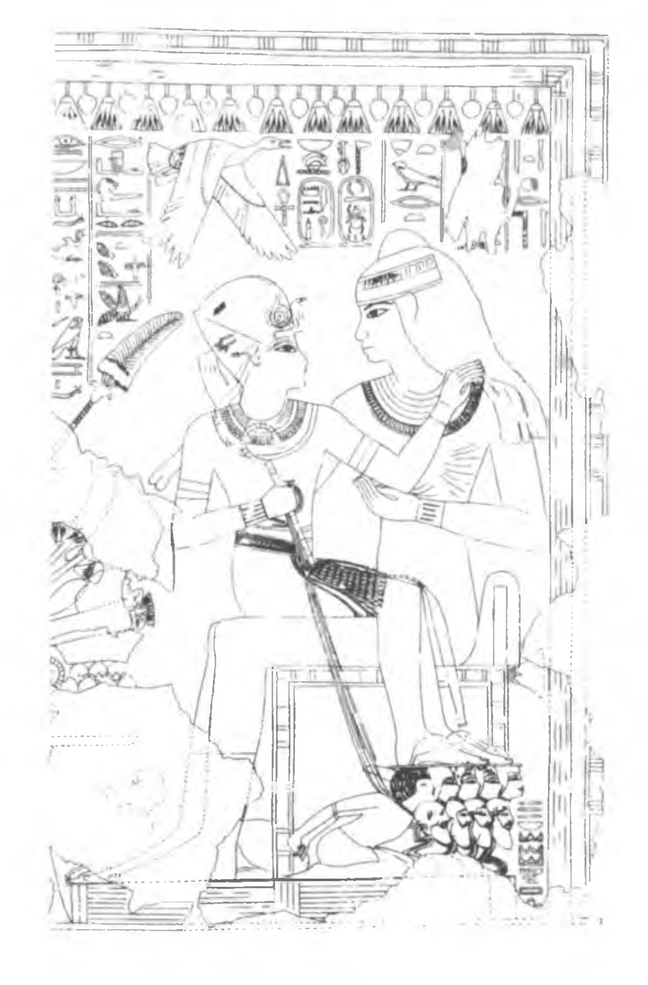
Sin duda el estar casado se contemplaba como el estado natural de los hombres y mujeres adultos. No obstante existen algunos testimonios sobre hombres que, ocasionalmente, pasaron por la vida sin casarse y, por lo que sabemos, sin descendencia[50]. Un relato fragmentario del final del Imperio Medio nos ha trasmitido una aventura homosexual entre el rey Neferkara

del Imperio Antiguo y su general Sasanet 'en cuya [casa entera] no había una esposa'[51]. Aparentemente se dan consejos contra la homosexualidad en la *Instrucción de Ptahhotep* y en el *Libro de los Muertos* del Imperio Nuevo uno de los puntos de la 'Confesión Negativa' quizá deba entenderse como 'No he tenido relaciones homosexuales'. El problema con la homosexualidad es que no se conformaba con el ideal egipcio de vida familiar basado en el concepto de fertilidad, mientras que en una dimensión funeraria la naturaleza estéril de la relación podría haber dificultado el renacimiento en el más allá.

Todavía hay menos testimonios relativos a mujeres sin casar, aunque resulta inverosímil que todas las mujeres encontrasen compañero matrimonial. Las viudas, como veremos, formaban un grupo que estaba en mala situación en la sociedad y al que se nombra junto a los huérfanos, los hambrientos y los desnudos. Sabemos poco de lo que ocurría con las mujeres divorciadas. Algunas pudieron casarse de nuevo, otras regresaban a la casa de sus padres o se unían a las casas de otros parientes. Los 'contratos de matrimonio' de la Baja Época estaban claramente destinados a asegurar que la esposa divorciada no quedaba en la indigencia. Pero no está claro si esto emanaba de una tradición establecida o era una nueva institución. Un óstracon de la dinastía Veinte procedente de Deir el Medina parece relatar el intento de un padre de hacer jurar a un hombre que no abandonará a su hija (del padre) bajo pena de recibir cien bastonazos y el reparto de toda la propiedad que la pareja hubiese adquirido de forma conjunta[52]. Por desgracia la palabra que en este caso se ha traducido por 'abandonar' también puede entenderse con el significado de 'maltratar', lo que cambiaría el sentido del texto. En cualquier caso carecemos del contexto del caso, de modo que resulta difícil sacar conclusiones. No existen testimonios acerca de las ideas que la sociedad podría haber tenido sobre la homosexualidad entre mujeres, pero cabe imaginar que si una mujer establecía semejante relación para excluir el engendrar hijos se la condenaría, de la misma forma que a la homosexualidad masculina.

23 Objeto apotropaico para la protección de las madres y los recién nacidos.





24 Escena de la tumba de Qenamón representando a la madre del propietario de la tumba, que fuera nodriza de Amenhotep II, con el rey sentado sobre su regazo.

Elección del compañero matrimonial

En las fuentes se habla poco sobre dónde buscar un compañero o compañera matrimonial. Aunque propiamente la realización del matrimonio hermano-hermana parece haberse limitado a la familia real, los matrimonios con parientes cercanos probablemente fueron corrientes en el Imperio Nuevo[53]. También se ha sugerido que cuando un hombre se casaba de nuevo tras la muerte de su primera esposa en algunos casos su segunda esposa era la hermana de la primera[54]. Una razón para semejantes matrimonios con parientes cercanos pudo surgir de la división de la herencia entre descendientes de los dos sexos. La reunión de distintas ramas de la familia mediante el matrimonio evitaría la desintegración de la propiedad familiar. Desafortunadamente la investigación de estos temas se ve obstaculizada porque en la mayoría de los casos no existe

suficiente información para conocer quiénes son los progenitores tanto del marido como de la esposa más allá de una o, como mucho, dos generaciones.

Lecturas complementarias

Allam, Schafik, 'Quelques aspects du mariage dans l'Égypte ancienne', *Journal of Egyptian Archaeology* 67, 1981, 116-135.

Allam, Schafik, *Some Pages from Everyday Life in Ancient Egypt*, Guiza 1986.

Eyre, C. J., 'Crime and adultery in ancient Egypt', *Journal of Egyptian Archaeology* 70, 1984, 92-105.

Pestman, P. W., *Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt*, Leiden 1961.

CAPÍTULO IV

LA FERTILIDAD, EL EMBARAZO Y EL NACIMIENTO

FERTILIDAD, FALTA DE DESCENDENCIA Y ADOPCIÓN

La finalidad del matrimonio, la primera y más importante, era tener hijos y perpetuar la familia. El autor de la *Instrucción de Any* en el Imperio Nuevo aconseja a sus lectores masculinos:

> Cásate mientras seas joven,
> Que ella haga un hijo para ti;
> Ella debería tenerlo para ti mientras seas joven.
> Lo correcto es hacer personas.
> Es feliz el hombre que tiene a muchas personas,
> Se le saluda considerando su descendencia[1].

De forma similar dos *Instrucciones* más antiguas aconsejan: 'Cuando prosperes y encuentres tu casa, cásate con una esposa sincera que te dé un hijo'[2], y 'Cuando prosperes y encuentres tu casa, y ames a tu mujer con ardor... alegra su corazón tanto tiempo como vivas, ella es un campo fértil para su señor'[3]. Así pues, la fecundidad era de primera importancia y se puede conjeturar que la esterilidad sería una posible razón para el divorcio. En los papiros médico-mágicos hay pruebas destinadas a determinar si una mujer es o no fértil titulados 'distinguir a una mujer que dará a luz de otra que no'[4].

Aunque sabemos menos sobre casas que sobre templos y tumbas, testimonios procedentes de yacimientos como Deir el Medina y Amarna muestran que las casas podían tener un altar doméstico. Allí se rendiría culto a las divinidades del hogar como Bes y Taweret, y también a la diosa Hathor, pues todas ellas estaban relacionadas con la fecundidad y el nacimiento. También estaban en relación con estos altares pequeñas figuras femeninas que aparecen prácticamente desnudas, a menudo con el triángulo púbico muy marcado. Algunas veces llevan un collar, un cinturón en torno a las caderas y un elaborado peinado. Aparecen con alguna diversidad de tipos y



25 Estela que representa a Anjreni recibiendo ofrendas de su hermano al que sigue 'su nodriza Sitey'.

se las conoce desde comienzos del Imperio Medio, a lo largo del Imperio Nuevo y más adelante; además se han encontrado en lugares de habitación, tumbas y templos (fig. 17). En un primer momento los estudiosos las llamaban 'figuras de concubina' y consideraban que se las colocaba en las tumbas para estimular y gratificar los deseos sexuales del propietario masculino de la tumba, pero esta explicación ignoraba su presencia en enterramientos femeninos, en templos y en casas. Ahora se ha mostrado que estos objetos se relacionaban con la fertilidad y el nacimiento, tanto en vida como tras la muerte[5]. Su presencia en tumbas se explica porque el muerto, hombre o mujer, esperaba renacer en el más allá, de modo que esas figurillas se utilizaban en enterramientos infantiles o adultos de los dos sexos. En vida su papel en el culto doméstico se relacionaba con la continuidad de la familia en este mundo, mientras que en los templos se presentaban como ofrendas votivas. Puesto que la mayoría de las figurillas conocidas que se encontraron en contextos templares proceden de santuarios de Hathor, estamos ante un hecho que las vincula con claridad con temas de la sexualidad y la fertilidad. Sólo podemos especular sobre las razones que llevaron a ofrendarlas, pues carecemos de textos que nos lo digan, pero parece verosímil que se trataba de personas deseosas de tener un hijo.

Además de pedir favores a los dioses, los egipcios creían que los muertos eran capaces de ejercer alguna influencia sobre las vidas de los vivien-

tes tanto para bien como para mal: conocemos algunas cartas dirigidas a los muertos que contienen quejas acerca de las acciones de personas fallecidas o con peticiones de ayuda en algunas situaciones. Precisamente una de estas cartas se redactó en escritura hierática en el Primer Período Intermedio sobre una pieza de vajilla de arcilla roja. Parece que se la envía un hijo a su padre muerto y presumiblemente se depositó como ofrenda en la tumba de este último. En la carta se pide al padre que actúe contra dos sirvientas, tal vez ya fallecidas, a las que el remitente parece considerar responsables de la esterilidad de su mujer, de modo que así ella podría darle un hijo. Como una especie de *post data* el remitente añade una petición de que otro hijo pueda nacer de su hermana[6].

En otro caso fechado en el Imperio Medio se trata de una hija que parece pedir ayuda. Una estatuilla, semejante a las figurillas de fertilidad, lleva a un niño sobre su cadera izquierda (fig. 18). En su muslo derecho hay una inscripción que dice: 'Que se garantice un nacimiento para tu hija Seh'[7]. La forma del jeroglífico sitúa la pieza en un contexto funerario y cabe imaginar a la mujer estéril Seh colocando la figurilla en la tumba de su padre, no para estimular el renacimiento de éste, sino con la esperanza de que le pueda ayudar a concebir el hijo que ella deseaba de forma tan desesperada.

En el Imperio Nuevo nos encontramos con una pareja de Deir el Medina, el escriba Ramose y su esposa Mutemwia, que no tienen hijos. Tal vez no sea una coincidencia que de todos los monumentos conservados, los dos únicos que la pareja mandó hacer conjuntamente estaban dedicados a divinidades de la fertilidad y del nacimiento. Si esperaban que se les garantizase un hijo, sus plegarias parece que cayeron en saco roto puesto que el sucesor de Ramose en el cargo, llamado Kenherjepeshef, no fue su hijo[8]. Sin embargo, parece que Ramose lo adoptó. Los dos hombres dedicaron conjuntamente una mesa de ofrendas a Osiris y a Hathor, pero es más importante el hecho de que en una inscripción sobre un asiento de piedra, Kenherjepeshef incluyó el nombre del 'escriba del rey en el Lugar de Verdadero Ramose', y él mismo se presenta como 'su hijo que hace que su nombre viva, el escriba Kenherjepeshef'. El propio Ramose había sido adoptado por el escriba Hiy, que llama a Ramose 'hijo' en su tumba[9]. En otro caso, el capataz Neferhotep y su esposa Webjet carecían de hijos. En un momento dado Neferhotep parecía favorecer al joven Paneb, hijo de Nefersenut, quien llegó a ser el desagradable capataz al que ya hemos encontrado al tratar de sus asuntos con mujeres casadas. Su relación terminó, sin embargo, con una querella y Neferhotep transfirió su favor a Hesysunebef de quien se dice que comenzó su vida como esclavo. Hesysunebef dedicó más tarde una estela a Neferhotep y dio a su hijo el nombre de su bienhechor y a su hija el nombre de la esposa de su bienhechor[10].

En el *Papiro de la Adopción* que se fecha en la dinastía Dieciocho, Nebnefer y su esposa carecen de hijos, por lo que Nebnefer adopta a su esposa como heredera con la exclusión de todos los demás parientes. Más tarde la esposa, llamada Rennefer, emancipó a tres hijos nacidos de una mujer esclava que ella y Nebnefer habían comprado. Un pariente varón de Rennefer se casó con la chica mayor y Rennefer lo adoptó a él y a los tres hijos

como sus herederos. Esto implica que Nebnefer engendró a los tres hijos de la esclava[11].

Así pues, una respuesta a la falta de hijos era la adopción. Una llamativa carta procedente de Deir el Medina y fechada en la dinastía Veinte arroja nueva luz sobre la adopción. La redactó el escriba Nejemmut y tras los tradicionales saludos sigue:

> ¿Qué significa que des tales muestras de mal humor, de modo que nada de lo que alguien diga puede entrar en tus orejas como consecuencia de tu orgullo? No eres un hombre, pues no eres capaz de que tus mujeres queden embarazadas como las de tus camaradas.
>
> Otro asunto. Insistes en ser excesivamente tacaño. No das nada a nadie. Quien no tiene hijos adopta a un huérfano en vez de criarlo. Es su responsabilidad verter agua sobre tus manos como las del propio hijo mayor de uno[12].

Sin embargo sabemos poco o nada sobre los aspectos legales de la adopción. Como en el caso del matrimonio, es casi seguro que una parte importante giraría en torno a disposiciones acerca de la propiedad y la herencia. Los hijos adoptados también serían responsables del enterramiento y culto funerario de sus padres adoptivos. La adopción en una familia también conllevaría probablemente responsabilidades concernientes al altar doméstico y el culto de los antepasados.



26 Sirvienta amamantando un niño.

Hay pocas menciones a la menstruación en la documentación conservada. Aparecen posibles referencias a compresas en listas de lavandería del Imperio Nuevo[13]. De acuerdo con una interpretación de un pasaje de la *Sátira de los Oficios*, el lavandero 'limpia los vestidos de una mujer menstruante'[14], pero esto se ha discutido recientemente[15]. En la muy posterior historia de Setme Jaemwaset, en escritura demótica, la recién casada princesa Ahwere dice: 'Cuando venga mi tiempo de purificación ya no haré más purificación'[16]. Teniendo en cuenta lo que sigue, está claro que pretende decir que ha quedado embarazada. Así pues, podemos deducir dos cosas: que la menstruación, al menos en esta época, necesitaba una purificación y que la desaparición de un período esperado se tomaba como señal de embarazo. Seguramente esta observación es mucho más antigua que el texto.

Se conocía bien la necesidad del coito para producir el embarazo. El anuncio de Ahwere viene después de que ella dijese: 'Él durmió conmigo esa noche y me encontró [complaciente. Él durmió] conmigo una y otra vez y nos amamos mutuamente'[17]. Referencias semejantes a la concepción se encuentran en las historias del Imperio Nuevo sobre el Príncipe Condenado y Verdad y Mentira. En la primera leemos: 'Una vez hubo un rey que no tenía hijos. [Pasado un tiempo su majestad] pidió un hijo para sí a los dioses de su dominio y ellos decretaron que uno nacería de él. Esa noche durmió con su esposa y ella [quedó] embarazada. Cuando hubo completado los meses de embarazo nació un hijo'[18]. En la segunda historia, Verdad 'durmió con ella esa noche y la conoció con el conocimiento de un hombre. Y ella concibió a un hijo esa noche'[19]. En los Textos de las Pirámides del Imperio Antiguo la concepción del dios Horus, hijo de la pareja divina formada por Isis y Osiris se describe así: 'Tu hermana Isis viene a ti [Osiris] regocijándose de amor por ti. Tú la has colocado sobre tu falo y tu semilla se deposita dentro de ella...'[20]. Las palabras relativas a la cópula y a la emisión seminal aparecen con frecuencia determinadas en la escritura jeroglífica por un falo que vierte líquido, que aquí presumiblemente se debe interpretar como semen. Si en otros mitos o relatos míticos leemos descripciones biológicamente imposibles de la concepción no se deben interpretar en el sentido de que los egipcios no comprendiesen con detalle la realidad del mecanismo de la concepción. Estos relatos se encuentran a lo largo de todo el mundo en el mito y el folclor de sociedades que, como la egipcia, son por lo demás completamente conscientes de los hechos de la vida. Sin embargo, cuando en la historia de Horus y Set, Set traga el semen de Horus y queda embarazado[21], se muestra que se reconocía con claridad la conexión entre semen y embarazo.

Aunque una falta de menstruación se entendía como una posible señal de concepción, los antiguos egipcios también habían desarrollado cierto número de pruebas que podrían utilizarse para saber si una mujer estaba embarazada o no. Éstas se describen en varios papiros médico-mágicos, algunos de los cuales tratan casi exclusivamente de ginecología, obstetricia y puericultura, mostrándose así hasta qué punto una buena crianza y

crecimiento eran importantes para la sociedad egipcia. Estos textos, como todos los papiros médicos, todavía resultan oscuros en muchos lugares debido a lagunas en nuestro conocimiento lexicográfico, de modo que los ingredientes de muchas prescripciones siguen sin conocerse. Además, muchas veces es difícil establecer equivalencias entre las condiciones de las enfermedades descritas y la terminología moderna, debido principalmente a que la comprensión que los egipcios tenían de la enfermedad era muy diferente a la nuestra; se creía que la enfermedad era causada por la malquerencia de los demonios o los muertos. Finalmente, las lagunas presentes en muchos de los papiros todavía hacen más difícil la tarea de leer los textos.

Las pruebas de embarazo incluían tomar el pulso, el examen del estado del pecho y el color de la piel y la observación de los efectos de la orina en la germinación de granos de cebada y trigo emmer. Se suponía que esta última prueba, si resultaba positiva, también indicaba el sexo del hijo esperado. La mujer tenía que orinar sobre los granos todos los días. Si brotaban es porque estaba embarazada. Si la cebada brotaba primero, el hijo sería varón; pero si el trigo lo hacía en primer lugar, sería mujer. Si ninguno de los dos brotaba, la mujer no estaba embarazada[22].

Aunque la fecundidad era de la mayor importancia en el antiguo Egipto debió de haber ocasiones en las que no se deseaba el embarazo, pues algunos textos médicos también contienen prescripciones de contraceptivos para mujeres[23]. No todos ellos tendrían mucha eficacia en la práctica, pero las inserciones intravaginales de diferentes sustancias pudieron ser efectivas en algunos casos. Por ejemplo, el excremento de cocodrilo o la miel podían servir para bloquear el paso del semen. Una prescripción incluye, entre otros ingredientes, puntas de acacia molidas. Éstas contienen goma arábiga que produce un efecto químico sobre el esperma y, efectivamente, retrasa la concepción[24]. Más tarde veremos que se podía amamantar a los hijos hasta los tres años, cosa que también reduciría las posibilidades de quedar embarazada. No hay testimonios de la existencia de métodos anticonceptivos que los hombres pudieran usar.

El embarazo se representa sólo en pocas ocasiones en el arte formal. Una excepción se encuentra en los ciclos de escenas que muestran el nacimiento divino del rey. En ellas se representa a la madre del rey conducida por varias divinidades al paritorio. Aunque la representación es discreta, el volumen del vientre de la reina es bastante diferente del que se encuentra en una imagen femenina normal e indica con claridad que lleva a un hijo (fig. 1). Taweret es la única divinidad femenina a la que se representa con regularidad embarazada y es la protectora de las mujeres embarazadas (fig. 19). Taweret adopta la forma de un hipopótamo con las extremidades de un león, la cola de un cocodrilo y pechos humanos delgados y pendulantes. En otras ocasiones en el gran arte predomina la imagen de una mujer con el cuerpo delgado, a pesar del hecho de que entre la pubertad y la menopausia la mayoría de las egipcias probablemente pasaron buena parte de su tiempo en una u otra fase del embarazo.

En el arte popular aparece un tipo de vasija, normalmente hecha de calcita (alabastro egipcio), que tiene la forma de una mujer encinta (fig. 20)[25].



27 Vaso con la forma de mujer lactante.

La figura, que está de pie o acuclillada, se representa desnuda con las manos colocadas sobre el abdomen como si lo estuviese frotando. En un caso lleva un cuerno de aceite y se piensa que las mismas vasijas tendrían un aceite que podría haberse usado para dar masajes a la piel de las mujeres embarazadas, o para ayudar a prevenir la formación de estrías y facilitar la elasticidad de la piel sobre el estómago. De hecho se han encontrado cuernos de aceite similares al que aparece en la vasija, la mayoría en enterramientos femeninos.

Una vez logrado el embarazo se tenían que tomar precauciones contra el aborto. Es interesante que casi todas las mujeres embarazadas representadas en las vasijas aparezcan sin sus genitales incluso cuando están desnudas. Quizá se trataba de proporcionar una protección mágica contra el aborto: si el cuerpo de una mujer está cerrado, sin ninguna abertura, no puede abortar. No obstante, un caso muestra un tampón inserto en la vagina, su finalidad consistía tal vez en prevenir una hemorragia que podría anunciar un aborto. Se ha sugerido que el llamado nudo de Isis encontrado con frecuencia como amuleto protector funcionaba originalmente como un tampón semejante para la diosa Isis cuando estaba embarazada de Horus y Set intentaba destruir al hijo en su útero[26]. Algunos de los remedios contra el aborto encontrados en los textos mágico-médicos utilizan el precedente divino de Isis y Horus para proteger a la mujer embarazada de la hemorragia y el aborto. Un conjuro referente a esta situación divina se pronunciaba sobre ciertos objetos que posteriormente se aplicaban al trasero de la mujer o se colocaban en su vulva[27].

En los textos mágico-médicos no se menciona específicamente la duración del embarazo, pero debe de haberse conocido por experiencia. En un conjuro para acelerar el nacimiento se dice de Isis que 'sus meses se han completado de acuerdo con el número (correcto)'[28]. En la *Instrucción de Any* fechada en el Imperio Nuevo, el autor dice: 'cuando naciste después de tus meses'[29]. Del mismo modo, en el *Príncipe Condenado*, también del Imperio Nuevo, la madre del héroe 'completó los meses de llevar al hijo'[30]. En un relato anterior, del Imperio Medio, el mago Dyedi es capaz de contestar a la pregunta '¿cuándo dará a luz Rudyedet?' con una fecha[31]. Lo que puede indicar un cálculo basado en la duración del embarazo o simplemente puede ser un aspecto del conocimiento mágico y de la habilidad para predecir el futuro propia de Dyedi.

Nacimiento

Se sabe poco sobre el momento del nacimiento en el antiguo Egipto. Los signos jeroglíficos determinativos concernientes al nacimiento muestran a una mujer arrodillada con la cabeza y los brazos de un niño que aparecen por debajo en el momento de nacer. El momento del parto se representa pocas veces aunque algunas escenas muestran el nacimiento de un niño divino en templos de época tolemaica. Normalmente una diosa se coloca tras la madre sosteniéndola y otra se arrodilla enfrente para recibir al niño. Un relato del Imperio Medio relata el nacimiento milagroso, como

trillizos, de los tres primeros reyes de la Quinta dinastía. Cuatro diosas, Isis, Neftis, Mesjenet y Hekat, atienden a la madre llamada Rudyedet. Cada nacimiento se describe de un modo similar, en parte son las palabras dichas por Isis haciendo bromas sobre el nombre del hijo: 'Isis se situaba ante ella [Rudyedet], Neftis tras ella, Hekat aceleraba el nacimiento. Isis decía: «No seas tan pesado en su vientre, tú que te llamas 'Pesado'». El niño se deslizó en sus brazos... Ellas lo lavaron, cortaron su cordón umbilical y lo depositaron sobre una almohada de tela. Entonces Mesjenet se acercó a él y dijo: «Un rey que asumirá la realeza en toda esta tierra»'[32].

Como hemos visto, cierto número de textos mágico-médicos contienen secciones relativas a las mujeres en el momento del parto. En ellos hay prescripciones o conjuros concernientes a la 'separación del niño del vientre de la madre'[33], mientras que otros se presentan de forma específica para acelerar el nacimiento, probablemente en el caso de que los trabajos del parto se prolongasen[34]. La eficacia de estos conjuros deriva con frecuencia de la identificación de la mujer con los dolores del parto con una de las diosas, Hathor o Isis: '¡Hathor, la Señora de Dendera es <la> que está dando a luz!'[35]. Un conjuro va destinado específicamente: 'Para acelerar el parto de Isis'[36], y describe a los dioses las calamidades que ocurrirán si Isis no tiene el parto ahora que su momento ha llegado. Esto implica que los dioses así amenazados la ayudarán a dar a luz y entonces se les exhorta a cuidar del parto de la madre humana de la misma forma.

Mientras que Isis representa a la madre por excelencia, Hathor es la diosa de la fertilidad, la sexualidad y el nacimiento. En un conjuro desafortunadamente dañado, el hablante se presenta como la mujer que da a luz y que invoca a Hathor para que esté presente en esta alegre ocasión: '¡Regocijo, regocijo en el cielo, en el cielo! ¡el nacimiento se acelera! Ven a mí Hathor, mi señora, a mi hermosa habitación, en esta hora feliz'[37]. El propósito del conjuro es, de nuevo, acelerar el nacimiento y conseguir un feliz resultado. Muchas mujeres debieron acercarse al parto con temor, previendo un largo dolor y la posibilidad de la muerte.

El dios del hogar Bes estaba estrechamente asociado con Hathor, especialmente en la Baja Época (fig. 21). Al igual que ella, también se interesaba por la sexualidad y sus consecuencias, embarazo y nacimiento. Se le conoce con el cuerpo acuclillado y las piernas cortas de un enano, aunque su cara usualmente tiene la melena y orejas de un león. En el momento del parto se daba a las mujeres imágenes de Bes y los conjuros se refieren a ellas para facilitar los trabajos del parto[38].

La posición usual de las mujeres en el momento del parto era acuclillada sobre dos anchos ladrillos y en un texto un hombre, que cuenta cómo lo castigó la diosa Meresger, dice: 'Me senté sobre los ladrillos como una parturienta'[39]. La diosa Mesjenet, a quien ya hemos encontrado en el relato sobre el parto de Rudyedet, era la personificación de uno de estos ladrillos. Un conjuro relativo al nacimiento que leemos en un papiro invoca a Mesjenet y 'debe decirse sobre los dos ladrillos...'[40]. El parto de Rudyedet tuvo lugar en una habitación de su casa, pero existen algunos testimonios de que, al menos en el Imperio Nuevo, el parto tenía lugar, si era posible, en una estructura



28 Modelo de taller de tejido procedente de la tumba de Meketra.

construida especialmente y levantada quizá en el jardín o sobre el tejado de la casa[41]. Era una cabaña en la que tenía lugar el parto cuya finalidad probable era aislar a la nueva madre y al niño de la comunidad, costumbre que se encuentra en otras culturas a través del mundo. Estas cabañas no se han conservado pero se las conoce por representaciones y fue allí a donde una madre expectante invitó a ir a Hathor en uno de los conjuros citados más arriba. Cierto número de óstraca procedentes de la aldea de trabajadores de Deir el Medina representan la cabaña al tiempo que fragmentos de yeso pintado de ese mismo lugar muestran que también aparecía en escenas que decoraban algunas de las casas de la aldea. Mediante estos documentos vemos que la cabaña consiste en un techo de esteras sostenido por ligeras columnas papiriformes decoradas con vides entrelazadas (fig. 22) en el que la madre se sienta sobre un taburete o una cama. En las escenas con el taburete la madre está

casi siempre desnuda aunque lleva un collar y un cinturón sobre sus caderas. El peinado es característico, en la medida que el pelo está atado sobre la cabeza de modo que cae en mechones todo alrededor. Normalmente amamanta a un niño recién nacido y dos o más jovencitas están a su lado también desnudas, excepto por el collar y el cinturón. Cuando la madre se sienta sobre la cama está vestida, normalmente con fino vestido de lino y con una elaborada y envolvente peluca y un cono de ungüento sobre su cabeza. Con frecuencia aparecen sirvientas que llevan un espejo y lavan los pies de la mujer. También pueden representarse recipientes para cosméticos. Se ha sugerido que se trata de la representación del rito de purificación por el que la mujer debe pasar tras dar a luz y antes de unirse con la comunidad[42]. En la historia de Rudyedet se nos dice que tras el nacimiento de sus tres hijos ella 'se limpió a sí misma en una limpieza de catorce días'[43].

Estas escenas de nacimientos felices que decoraban la casa podían representarse con la intención de proteger a madres e hijos y para contribuir a asegurar el feliz desenlace del parto. Otros fragmentos de yeso pintados, procedentes tanto de la aldea de trabajadores de Deir el Medina como de la aldea similar en Amarna, muestran que las habitaciones también estaban decoradas con representaciones de las divinidades Bes y Taweret, con las que ya nos hemos encontrado[44]. Bes era la deidad protectora que con frecuencia lleva el jeroglífico *sa*, que significa 'protección', su apariencia grotesca tenía probablemente una finalidad apotropaica, para auyentar a los demonios malos que podrían actuar contra el hogar (fig. 21). Su imagen también se podía representar llevando un cuchillo que se usaba para proteger de cualquier amenaza a aquellos a los que guardaba. Parece que se relacionaba especialmente con los muebles del dormitorio, pues su figura aparece en camas, apoyacabezas, sillas, espejos de mano y objetos de uso cosmético tanto en contextos áulicos como privados. Hemos visto que un aspecto de su papel protector consistía en velar por las parturientas, pero también protegía a las madres y a los recién nacidos tras el parto. Taweret, con su combinación de hipopótamo, león y cocodrilo, también presenta una apariencia feroz destinada a amedrentar a las fuerzas del mal. Como Bes su imagen lleva con frecuencia el jeroglífico para 'protección' o un cuchillo para auyentar a los demonios (fig. 19).

Amuletos que representan a estas dos divinidades están ampliamente atestiguados y seguramente los llevaban las mujeres embarazadas y las madres jóvenes para guardarse contra los peligros (fig. 21). Es evidente que el embarazo y el nacimiento eran altamente peligrosos para las mujeres. Aparte de los riesgos de hemorragias y aborto ya mencionados, la muerte en el parto, al igual que en todas las sociedades premodernas, era una amenaza omnipresente, tal como se ve a partir del testimonio de los enterramientos. No sorprende, pues, la existencia de conjuros que traten de proteger a la madre. En uno de ellos se presenta a la muerte rondando a la mujer para tener relaciones sexuales con ella: 'no tendrás relaciones [con esta mujer]... No te asociarás con ella, no le harás nada malo o dañino'[45]. Otro conjuro en el mismo papiro proporciona una prueba para ver si el nacimiento irá bien o mal[46].

La mortalidad infantil también era alta, como lo muestran el testimonio de los enterramientos y los textos. En la *Instrucción de Any* del Imperio Nuevo el autor afirma: 'No digas, «soy demasiado joven para que me lleven», pues no conoces tu muerte. Cuando viene la muerte roba tanto al hijo que está en los brazos de su madre como al que alcanzó la vejez'[47]. Una estela de la Baja Época pertenece a un niño al que se hace decir en la inscripción: '¡El daño cayó sobre mí cuando sólo era un niño!... ¡Me llevó de la niñez demasiado pronto! ¡Llevado de mi casa siendo niño, antes de que pudiera disfrutarla! ¡La oscuridad, un terror de niño, me envolvió, mientras el seno materno estaba en mi boca!'[48]. En un papiro mágico-médico se presentan pruebas destinadas a descubrir si un recién nacido sobrevivirá o no. Una carta de la dinastía Diecinueve se envió a una mujer a cuyo cuidado estaban dos niños que murieron[49]. Así pues, una mujer podía atravesar el riguroso proceso del embarazo y el parto sólo para ver cómo se le arrebataba a su hijo.

Para prevenir estos riesgos se desarrolló una amplia serie de conjuros y otras protecciones mágicas destinadas a salvaguardar a los niños. En un papiro leemos el siguiente conjuro: 'Para dar protección al niño el día de su nacimiento'[50]. Otro papiro, que data del Segundo Período Intermedio o de los comienzos del Imperio Nuevo, pero utiliza materiales del Imperio Medio, contiene dos libros que tratan sobre el mismo tema, aunque están escritos por dos manos diferentes[51]. El primero se ocupa del tratamiento de dos dolencias infantiles sin identificar. El segundo comienza con conjuros y prescripciones relativos al nacimiento, continúa con hechizos contra otras enfermedades de la niñez sin identificar, sigue con un encantamiento para la leche de la madre y termina con conjuros para proteger al niño contra diferentes demonios y la muerte.

Muchos hechizos operan mediante la identificación del niño con el Horus niño, hijo de Isis: 'La voz de Re llama a Wepet porque el estómago de este [niño] que ha nacido de Isis está enfermo'[52]; 'Mis brazos están sobre este niño - los brazos de Isis están sobre él, del mismo modo que ella pone sus brazos sobre su hijo Horus'[53]; 'Eres Horus, despertaste como Horus. Eres el Horus viviente. Alejo la enfermedad que está en tu cuerpo y el dolor que está en tus miembros...'[54]. La función de muchos de estos conjuros es elaborar un amuleto protector para colgar del cuello del niño. El ejemplo que sigue estaba destinado a proteger al niño contra la fiebre:

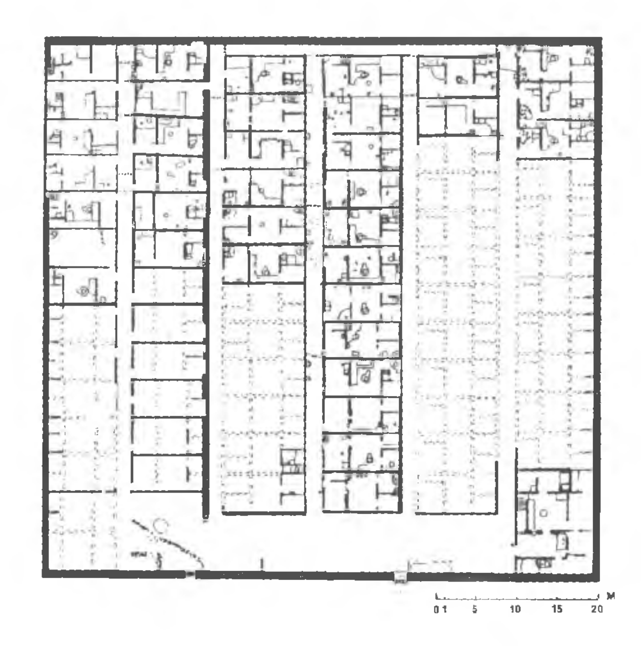
> Conjuro para un nudo
> para un niño, un pajarillo:
> ¿Estás caliente en el nido?
> ¿Estás ardiendo en el arbusto?
> ¿No está tu madre contigo?
> ¿No hay ahí una hermana <para> abanicar(te)?
> ¿No hay una nodriza que te proteja?
> Que me traigan una bolita de oro,

Cuarenta cuentas, un sello de piedra cornalina,
(con) un cocodrilo y una mano (en él),
para derribar, para expulsar a este Demonio de Deseo, para calentar los miembros,
para derribar a estos enemigos femeninos y masculinos del Oeste [los muertos].
¡Estallarás! Esta es una protección.
DEBE DECIRSE ESTE CONJURO SOBRE LA BOLITA DE ORO,
LAS CUARENTA CUENTAS Y EL SELLO DE PIEDRA CORNALINA,
(CON) EL COCODRILO Y LA MANO.
SE ENSARTARA EN UNA CUERDA DE LINO FINO;
PARA HACER UN AMULETO;
COLOCADO EN EL CUELLO DEL NIÑO.
Bueno[55].

Se han encontrado sellos de piedra como los descritos en el conjuro. En estos casos el cocodrilo actúa como un demonio protector mientras que la mano representa quizá 'los gestos de poder del mago'[56]. El conjuro se titula 'para un nudo', y en muchos casos las instrucciones para hacer un amuleto incluyen el hacer un cierto número de nudos: 'Uno hace que el niño... coma un ratón cocido. Sus huesos se colocarán en su cuello con una cuerda de lino fino y se le hacen siete nudos'[57]; 'Hecho con un mechón de cabello con cuatro nudos y colocado en el cuello del niño'[58]; 'Se dice este conjuro sobre un sello (con) una mano convertido en amuleto, anudado con siete nudos, un nudo por la mañana, otro al atardecer hasta completar los siete nudos'[59].

En el Imperio Medio y el Segundo Período Intermedio un objeto comúnmente asociado con madres y niños era una tira decorada con figuras apotropaicas. Las tiras curvadas se hacían normalmente con el colmillo de un hipopótamo, aunque ocasionalmente se utilizaban también otros materiales. El colmillo se seccionaba por la mitad de forma que un lado era plano y el otro convexo; se decoraba un lado o los dos con figuras de animales fantásticos, demonios benevolentes y símbolos apotropaicos (fig. 23). La figura de una rana representa a Hekat, una diosa asociada con el nacimiento y a la que ya hemos encontrado en la historia de Rudyedet, por su parte un gato sentado se refiere probablemente al dios solar Re. La figura más frecuente es la diosa hipopótamo embarazada a quien ya hemos encontrado como Taweret, aunque pudo no haber tenido todavía ese nombre en el Imperio Medio, cuando se la llamaba normalmente Ipet. Una figura parecida a Bes también se encuentra con frecuencia. En dos casos hay inscripciones que lo denominan Aha, al que se conoce como precursor de Bes en el Imperio Medio. Estas figuras se asocian frecuentemente con símbolos apotropaicos, como el ojo *wedyat*, o jeroglíficos como *sa* que significa 'protección' y *anj* que significa 'vida'. Además en muchos casos las figuras llevan cuchillos con los que amenazar a cualquier mal que intente venir contra la madre o el niño.

La naturaleza protectora de las tiras queda todavía más clara mediante las inscripciones que llevan algunas. Varias dicen simplemente 'protección por la noche, protección por el día'. Otras son más largas, una de ellas dice:



29 Plano de la aldea de trabajadores en Amarna.

'Corta la cabeza del enemigo cuando entre en la habitación del niño al que la señora... ha dado a luz'[60]. Estas inscripciones normalmente nombran a mujeres que presumiblemente son sus propietarias y también proporcionan a menudo el nombre de un niño. A algunas de las mujeres se las llama 'señoras de la casa', mientras que otras son 'hijas del rey', mostrando que las tiras se utilizaban tanto en contextos áulicos como privados.

Un estudio de estos objetos ha mostrado que su supuesta eficacia derivaba de una identificación entre el niño en cuestión y el joven dios sol[61]. Cabe suponer que las tiras se colocaban en la habitación de la mujer embarazada o en la enfermería tras el nacimiento y quizás se usaban junto con conjuros recitados para buscar protección. En dos tumbas aparecen representadas tiras con un aspecto semejante llevadas por enfermeras y un uso secundario de estos objetos era funerario. Las tiras se podían colocar en los enterramientos para proteger al muerto durante el renacimiento en su próxima vida defendiéndolo contra los peligros que le amenazaban en ese momento.

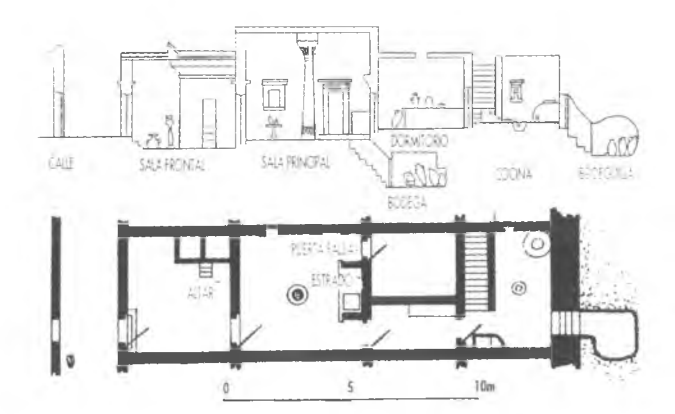
También datan del Imperio Medio ejemplos de otra forma de proteger a los niños, se trata de cajas de encantamiento cilíndricas. Algunas veces son sólidas, pero otras están huecas y se las ha encontrado con granates o bolas de alambre de cobre en su interior. Se las colocaban en torno al cuello del niño y hacían ruido. Sin duda estaban relacionadas con los amuletos sobre los cuales debían decirse los conjuros de los papiros mágico-médicos. Más tarde, durante el Imperio Nuevo, se hizo usual escribir conjuros protectores en trozos de papiro que se plegaban de forma que pudiesen colocarse en pequeñas cajas cilíndricas que también se colocaban en torno al cuello de un niño. Los estudiosos modernos llaman decretos oraculares

amuléticos a los conjuros que adoptan la forma de un decreto emitido por un dios que previenen contra toda suerte de desastres que puedan atentar contra el niño nombrado en el texto. En ocasiones también se dirigen al futuro y garantizan la feliz producción de la generación siguiente: para un pequeño, 'Abriré el vientre de sus esposas para tener hijos de los dos sexos como semilla que ha salido de su cuerpo. Los haré vivir, los haré saludables, los haré crecer, los haré ser inteligentes...'[62]; para una niña, 'Haremos que ella engendre hijos <varones> y hembras. Haremos que ella sea saludable. Haremos vivir a los que ella lleva, haremos que tenga un parto feliz...'[63]. Además, otros amuletos como el ojo *wedyat* probablemente se daban a mujeres y niños para que los llevasen como protección.

Lactancia

Mientras que los textos dejan claro tanto lo deseable que era el tener hijos como los peligros del nacimiento, se dice poco sobre si había alguna clase de celebraciones o ceremonias a consecuencia de un nacimiento feliz, dejando aparte la purificación de la mujer. En muchas culturas se felicita a los padres y se les dan regalos. En la historia de Setne Jaemwaset, el faraón envía regalos a Ahwere cuando se entera de que está embarazada, no en el momento del nacimiento del niño[64]. Tampoco hay buenos testimonios de celebraciones procedentes de Deir el Medina, a pesar de una posible referencia a regalos dados a un padre 'cuando se confinó a su hija'[65], pues, incluso si se ha entendido el texto correctamente, esto podría referirse a una situación singular más que a una costumbre.

Gracias a la *Instrucción de Any* sabemos que una madre podía amamantar a su hijo durante tres años. Este período largo de tiempo no es infrecuente en muchas sociedades; una ventaja puede ser que la mujer reduce las posibilidades de quedar embarazada mientras amamanta, de ese modo puede disminuir la frecuencia con la que tiene hijos. Mientras que la mayoría de las mujeres probablemente amamantaban a sus propios hijos, está atestiguada la presencia de nodrizas para los niños de la realeza y también



30 Planta y sección de una casa en la aldea de trabajadores de Deir el Medina.

en las familias de la elite de los escribas. Las nodrizas reales pertenecían también a las clases altas, pues con frecuencia eran las esposas o madres de altos funcionarios. Su relación con los hijos del rey proporcionaba un gran prestigio a sus familias y podía ayudar en las carreras de sus maridos o más tarde de sus hijos para alcanzar un rango más elevado. Pero normalmente sólo se puede reconocer a estas mujeres por sus títulos; ocasionalmente aparecen asociadas con sus cargos reales (fig. 24), pero es muy infrecuente que se las muestre amamantando a un niño[66].

De forma semejante también se representa raramente a las nodrizas de las familias de escribas mientras amamantan. Se las pinta ocasionalmente en capillas funerarias privadas y sobre estelas funerarias junto con los miembros de la familia, quizá asociadas con el niño al que alimentaron (fig. 25). También se empleaban nodrizas en la aldea de trabajadores de Deir el Medina. Una carta menciona a una mujer, su hijo y su nodriza[67]. Por otra parte, una cuenta registra el pago hecho a un médico y a una nodriza después de que la esposa de un hombre diese a luz a un niño[68]. No queda claro si se empleaban nodrizas sólo cuando la leche de la propia madre no bastaba o cuando la madre había muerto. Se pudo haber considerado más prestigioso utilizar a una nodriza que alimentar personalmente al niño, del mismo modo que recientemente era de buen tono, en ciertos círculos, la alimentación con biberón. Ciertamente, si los hijos de los reyes normalmente tenían una nodriza, esta costumbre pudo copiarse en las familias de clase alta como un símbolo de *status*. Sin embargo, el autor de la *Instrucción de Any*, que pertenecía a la elite de los escribas, asume que una madre debe amamantar a su hijo y otro texto del Imperio Nuevo compara la alegría de ser escriba con la alegría que siente una madre al 'dar a luz, cuando su corazón no conoce el disgusto. Es constante alimentando a su hijo; su pecho está en su boca cada día'[69]. Si la lactancia reduce las oportunidades de la concepción, las mujeres que deseaban concebir de nuevo pronto podían utilizar a una nodriza deliberadamente. Sin duda, al igual que en otras sociedades, el uso de nodrizas pudo haber cambiado de tiempo en tiempo, y estar o pasar de moda.

Una nodriza tenía que ser una mujer que había tenido a su propio hijo. Quizá había muerto o quizás alimentaba a los dos niños al mismo tiempo. En cualquier caso era importante que el abastecimiento de leche no se secase, tanto si era una nodriza o la propia madre quien alimentaban a un niño.

31 Escena de mercado a orillas del Nilo en la tumba de Ipy.





32 Figura procedente de una tumba con una mujer moliendo grano. El color claro de la piel identifica el sexo del personaje.

Los papiros mágico-médicos también contienen métodos para estimular la producción de leche e incluyen pruebas para ayudar a reconocer si la leche es buena o mala.

Las madres humanas amamantando no constituyen un tema corriente en el arte egipcio, aunque se pueden encontrar ejemplos en todas las épocas, incluyendo óstraca de Deir el Medina (fig. 22) y algunas figurillas de la fertilidad. En todo caso las mujeres representadas raramente pertenecen a la elite, sino que se trata principalmente de campesinas y sirvientas[70]. Algunas veces una mujer que amamanta aparece en un segundo plano en escenas de 'vida cotidiana' en capillas funerarias privadas en las que la madre amamanta a su hijo mientras sigue desempeñando sus tareas normales (fig. 26). Este mismo tema se representa ocasionalmente a pequeña escala en la estatuaria. Normalmente no se nombra a la mujer, mostrando que se trata la representación más de un tipo genérico que la de una persona concreta. La mujer que amamanta a menudo está arrodillada o en cuclillas sobre el suelo, sosteniendo al niño contra su muslo o la rodilla levantada, o bien puede estar sentada sobre un asiento y lleva al niño sobre su regazo con las dos piernas colgando de un lado. En otros ejemplos está de pie y lleva al niño en su brazo izquierdo mientras que le ofrece su pecho con la mano derecha.

La leche materna se consideraba un ingrediente eficaz en algunas recetas médicas. Por ejemplo, un papiro recomienda: 'tiras de papiro, granos de *sepet* molidos finamente y mezclados con la leche de una mujer que dio a luz a un varón. Un *hin* (alrededor de medio litro) se le da al niño y pasará un día y noche en un sueño saludable'[71]. Se ha encontrado cierto número de recipientes cerámicos con la forma de una mujer acuclillada que lleva

a un niño (fig. 27)[72]. Sin embargo no se representa al niño mamando, pero la mujer sostiene algunas veces su pecho con su mano, quizá apretándolo para extraer leche. Lleva una falda y un chal sobre sus hombros para facilitar el acceso a sus pechos. Además lleva un peinado característico que es diferente del que lleva el recipiente de la mujer embarazada (fig. 20), del que lleva la madre en la cabaña del parto (fig. 22) y de los peinados llevados por las mujeres casadas de clase alta que se encuentran en el arte solemne (figs. 57, 77). El mechón de pelo más importante cae por la espalda, mientras que dos mechones delgados caen sobre la frente a cada lado de la cara. Además lleva un amuleto que representa a la luna creciente en torno al cuello y se refiere a la producción de leche. Estos recipientes tienen un tamaño que va de los once a los diecisiete centímetros de altura con una capacidad que 'es aproximadamente la cantidad que un pecho produce para una comida'[73]. Los estudiosos consideran generalmente que estos recipientes se utilizaban para guardar leche materna con fines medicinales.

Si bien las madres humanas se representan amamantando sólo en raras ocasiones, ocurre lo contrario en la esfera divina, en donde se representa con frecuencia a las diosas amamantando al rey o a los muertos, como un medio de renovación y para ayudar a pasar de un estado del ser a otro. Además, los textos sitúan al rey en relación filial con una amplia serie de divinidades. Mediante el acto de amamantar una diosa confirma al rey como hijo suyo y así ratifica su divinidad.

Lecturas complementarias

Baines, J., 'Society, morality, and religious practice', en B. E. Shafer (ed.), *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*, Itaca y Londres 1991, 123-200.

Bourghouts, J. F., *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden 1978.

Janssen, R. M., y Janssen, J. J., *Growing up in Ancient Egypt*, Londres 1990.

Pinch, G., 'Childbirth and female figurines at Deir el-Medina and el-Amarna', *Orientalia* 52, 1983, 405-414.

Pinch, G., *Votive offerings to Hathor*, Oxford 1993.

CAPÍTULO V

LA FAMILIA Y EL HOGAR

La casa y el hogar

Uno de los títulos que aparece con más frecuencia sobre los monumentos para referirse a las mujeres de la elite, al menos desde el comienzo de la dinastía Doce, es el de 'señora de la casa' (*nebet per*). Parece que indicaba a una mujer casada, aunque esto no se puede probar de forma absoluta. Tomado en su valor literal implica que quien lo llevaba estaba al cargo de la dirección de la casa, esto se fundamenta en un pasaje de la *Instrucción de Any* del Imperio Nuevo: 'No controles a tu esposa en su casa, cuando sabes que es eficaz; no le digas: «¿Dónde está eso? ¡Cógelo!». Cuando ella lo ha puesto en el lugar correcto. Que tu ojo observe en silencio, entonces reconocerás su habilidad'[1].

En la historia de los *Dos Hermanos* fechada en la dinastía Diecinueve los dos hombres trabajan los campos, mientras la esposa del hermano mayor (el menor está soltero) se queda en la casa. Queda claro que su marido cuenta con que ella lo espere en el hogar cuando regresa al atardecer[2]. Esta distinción de roles sexuales encaja con el mundo ideológico representado en las escenas de las capillas funerarias en las que las mujeres raramente acompañan al propietario varón cuando realiza actividades en el exterior, en sus tierras. Del mismo modo que, normalmente, tampoco le acompaña una mujer cuando va a cazar, cosa que también tiene un eco en la historia de los *Dos Hermanos* en donde se nos dice que la esposa de Bata 'se sentaba en su casa cuando él pasaba el día cazando animales en el desierto'[3]. Aunque los testimonios están dispersos podemos, por tanto, deducir que mientras que los hombres de las familias de la elite esperaban ocupar una función burocrática, administrar tierras y cazar en el desierto, las mujeres no tomaban parte de esas actividades, sino que estaban, más bien, a cargo de los asuntos del hogar al menos durante una parte de su tiempo.

Aunque las casas y los lugares de habitación en general no se conocen bien desde un punto de vista arqueológico, se han excavado algunos de



33 Vendimia y captura y preparación de aves para comer.

estos yacimientos de los imperios Medio y Nuevo. La ciudad de Cahun, fechada en el Imperio Nuevo, estaba cerca de la entrada del Fayum en el borde del desierto. Se construyó para albergar al personal responsable del culto funerario de Senusret II cuyo complejo piramidal estaba en las cercanías. La ciudad de Amarna, fechada en la dinastía Dieciocho, era una fundación nueva construida por Ajenatón para su dios Atón en un lugar que previamente no había reclamado ningún otro dios o diosa. Puesto que toda la tierra deseable a lo largo del Nilo se había ocupado con anterioridad, la ciudad se construyó en el Egipto Medio sobre un lugar libre en la orilla este en el que el desierto casi alcanza la orilla del río. Amarna se fundó y abandonó en el plazo de unas dos décadas, tras el cual el desierto la reclamó. Ajenatón también trasladó el lugar de enterramiento real de Tebas a Amarna y construyó una aldea especial al este de la ciudad, todavía más hacia el interior del desierto, para albergar a los trabajadores que iban a ser responsables de la tumba real. También se encontró y excavó esta aldea. Por último, ya hemos pasado por la aldea de trabajadores de Deir el Medina. También se trataba de una fundación oficial establecida hacia el comienzo de la dinastía Dieciocho en el desierto, sobre la orilla oeste en Tebas para albergar a los trabajadores que construían las tumbas reales en el Valle de los Reyes. La naturaleza hasta cierto punto artificial de esta aldea y su equivalente de Amarna queda clara, por ejemplo, por su distancia del río y su carencia de un suministro de agua local; el estado tenía que asegurar un servicio para llevar el agua desde el río todos los días. A partir de estos dis-

tintos yacimientos podemos tener cierta idea sobre cómo eran las casas en el antiguo Egipto tanto para los ricos como para los menos acomodados.

Los planos de las grandes casas de Cahun que conocemos muestran que el espacio destinado a vivienda consistía en un área central de habitaciones y patios, incluyendo un patio ajardinado al que se entraba a través de una columnata[4]. En la casa había una habitación central de recepción cuyo tejado estaba sostenido por cuatro columnas; el dormitorio principal se reconoce por el hueco dejado en el lugar destinado a la cama, rasgo que se identifica en otras casas egipcias. El área central estaba rodeada por otras habitaciones y patios, uno de los cuales puede identificarse como un granero. Durante el Primer Período Intermedio y durante la primera mitad de la dinastía Doce, los funcionarios acostumbraban a incluir en sus tumbas maquetas que representaban las diversas actividades que tenían lugar en sus haciendas. Entre ellas son frecuentes graneros para el almacenamiento del grano. Uno de los más grandes conjuntos de maquetas procede de la tumba de Meketra en Tebas[5]. Si contemplamos los diferentes 'talleres' mostrados en las maquetas cabe sugerir el tipo de actividades que podían desarrollarse en las áreas exteriores de las casas de Cahun. Además del granero encontramos un cobertizo para el vacuno, un edificio en donde se realizaba la matanza de los animales, una panadería y cervecería, un cobertizo para el tejido (fig. 28) y un taller de carpintero.

El tipo de planta que vemos en Cahun todavía se usaba en las grandes casas de Amarna pertenecientes a los altos funcionarios, pero en este caso los distintos elementos estaban más dispersos en los terrenos espaciosos de las propiedades de lo que lo habían estado en las compactas casas urbanas de Cahun[6]. Un gran complejo estaba cercado por un muro, en su interior se levantaba la casa propiamente dicha rodeada por otros edificios que servían como graneros, cobertizos para animales, una cocina y áreas para la producción artesanal. Se han encontrado pruebas que muestran que el hilado y el tejido se desarrollaban en un local situado en el exterior. En el recinto también había un pozo, un jardín con árboles, en donde se podían cultivar flores y verduras, y un santuario dedicado al culto del rey y su familia[7]. Un local para el portero se levantaba a la entrada del complejo y había una pequeña casa separada en el interior del recinto cuya finalidad se desconoce.

La casa principal, de planta aproximadamente cuadrada, se asentaba en torno a un salón central de planta cuadrada que tenía un pequeño estrado de ladrillo en un extremo sobre el que se recibía a los visitantes[8]. La techumbre se sostenía sobre columnas de madera y se abrían ventanas en la parte alta de las paredes. Otras habitaciones se agrupaban en torno a la central e incluían una habitación de recepción exterior, habitaciones para el almacenamiento y las destinadas a la familia, en las que podemos reconocer el dormitorio principal gracias a un hueco abierto hacia atrás en donde situar una cama individual de madera. Al lado del dormitorio había un pequeño baño y lavabo, pero no desagües. También había una escalera interior que podía llevar al tejado, en donde la gente probablemente se sentaría, trabajaría, comería sus comidas y dormiría en los momentos adecuados del día y del año. Es posible que en alguna de las casas se construyese

una habitación superior sobre el frente de la casa que podría haber incrementado un tanto el espacio de la vivienda.

Las casas que el estado proporcionaba a los trabajadores de Amarna y Deir el Medina estaban construidas siguiendo una planta bastante diferente. Las aldeas amuralladas se disponían a lo largo de calles tan largas como el recinto de la aldeas. Hileras de casas se situaban frente con frente en esas calles y cada casa tenía una planta más bien rectangular (fig. 29). En Amarna cada casa ocupaba una superficie de un poco menos de cinco metros por diez y estaba dividida en tres partes desiguales desde adelante hacia atrás[9]. Una puerta en una esquina del frente llevaba desde la calle directamente a la habitación frontal, que medía aproximadamente cinco por dos metros o dos y medio y con frecuencia estaba dividida en dos partes por una pared. La presencia de abrevaderos para animales en algunas casas muestra que los animales podían guardarse aquí[10]. Con frecuencia había un mortero de caliza hundido en el suelo para romper el grano con una mano de mortero y un lugar de molienda para el harinado del grano roto[11]. En algunas casas hay rastros reveladores de que alguna clase de producción artesanal también podía desarrollarse en ese lugar, incluyendo posiblemente el hilado y el tejido que es seguro que se ejecutaban en alguna parte del interior de las casas[12]. Aunque existen algunas huellas de que las casas estaban decoradas como pinturas murales sobre yeso, queda poco de esto. Sin embargo, hasta el momento de la excavación, sobrevivieron fragmentos de escenas en las habitaciones frontales de dos casas. Una mostraba a un grupo de figuras de Bes danzantes con la cara vuelta hacia una figura de la diosa Taweret. La otra representaba una procesión de mujeres que aparentemente danzaban[13].

Una puerta llevaba directamente desde la habitación frontal al salón cuadrado que medía aproximadamente cinco por cinco metros. El techo estaba sostenido por una columna central de madera, un estrado de ladrillo de unos siete o más centímetros de alto se situaba en uno o dos de los lados de la habitación. Pudo estar cubierto con esteras sobre las que se podían situar taburetes o sillas. En una casa se encontró volcada sobre el estrado una mesa de piedra caliza[14]. A partir de representaciones funerarias se puede conjeturar que las personas de alto rango se sentaban en taburetes o sillas mientras que los otros se acuclillaban directamente sobre las esteras. El tipo de banqueta más frecuente en la aldea era semicircular con tres patas y con un asiento ligeramente ahuecado hecho de piedra[15]. Durante la noche la mayor parte de la familia dormiría sobre el estrado. Uno de los rasgos más frecuentes de esta habitación era el hogar hecho con una gran recipiente cerámico, puesto que en invierno en esta parte de Egipto las temperaturas pueden caer hasta cerca de la congelación[16]. También hay huellas de otros recipientes cerámicos colocados en esta habitación[17] que podían haber contenido los suministros de agua para la casa que tenía que traerse a propósito a la aldea que carecía de un abastecimiento local. Durante la noche la habitación se podía iluminar con lámparas, candiles con aceite o grasa y con una mecha que se situaban en nichos excavados en las paredes alrededor de un metro por encima del suelo y que también se colocaban sobre una repisa consistente en dos estacas introducidas en la pared[18].



34 Dos de las hijas del propietario de la tumba tocando el arpa.

La parte trasera de la casa se dividía en dos áreas. Una, que algunas veces tenía soportes para estantes y estrados bajos contra la pared larga, podía haber sido un dormitorio. En una casa 'trozos de arcilla húmeda [sobre el estrado] mostraban huellas de uso... Es tentador ver esto como consecuencia de la ubicación original en ese lugar de una cama con patas hechas de piedra caliza'[19]. La otra área con frecuencia tenía una escalera con un armario tras ella, las escaleras subían al tejado. Otra posibilidad era que la escalera fuese a la habitación frontal, en cuyo caso la planta de la casa era ligeramente diferente[20].

Los hornos, necesarios para cocer el pan, se encontraban a veces en una de las habitaciones posteriores, pero en muchos casos no hay un horno construido en el suelo. Sin embargo, en una casa hay huellas de que el horno del pan, que nunca alcanzaba altas temperaturas, estaba en el tejado[21]. Al igual que en la propia ciudad, se utilizaría el tejado para ampliar el espacio disponible para vivir y, por ejemplo, los excavadores encontraron con frecuencia husos sobre los restos del tejado, sugiriendo que en algunas ocasiones el hilado se realizaba allí. Otros elementos sugieren que algunas de las casas poseían un segundo piso sobre parte de la casa[22]. Este espacio extra podría incrementar el reducido espacio habitable bajo techo y, posiblemente, proporcionaba un área de privacidad que no era posible en el salón principal situado abajo.

Las casas de Deir el Medina eran similares en algunas cosas a las de Amarna, pero también había diferencias (fig. 30). Para empezar eran ligeramente mayores pues medían aproximadamente cinco metros por quince, en lugar de diez[23]. Una puerta de salida en un extremo de la fachada llevaba a la habitación frontal desde la calle. En ella había una plataforma rec-

tangular levantada contra una pared que estaba rodeada por un parapeto bajo o una pantalla que alcanzaba el techo se accedía a la plataforma por medio de una escalera de entre tres y cinco peldaños. El exterior podía estar decorado con la figura de una divinidad, con frecuencia Bes, pero que en algunas ocasiones eran Horus o Isis. El lugar podría tener también hornacinas para ofrendas, estelas y bustos de los antepasados.

Desde esta habitación una puerta llevaba directamente a la habitación principal en donde un pilar de madera emplazado en el centro sostenía el techo. Como en Amarna, un estrado bajo corría a lo largo de una pared en la que se colocaban estelas o puertas falsas. Algunas veces una escalera tras una trampilla cerca del estrado llevaba a una bodega. En algunas ocasiones se enterraba bajo el suelo de esta pieza a niños recién nacidos que no sobrevivieron.

La parte de atrás de la casa se dividía en tres áreas, dos de ellas emplazadas una al lado de otra y la tercera situada detrás. Una de ellas era el dormitorio, al que se entraba directamente desde la habitación principal, mientras que la segunda situada al lado era realmente un paso que llevaba desde la habitación principal a la cocina situada detrás. Esta última estaba equipada con utensilios de molienda, un horno, otra bodega en la pared trasera y una escalera que llevaba al tejado.

Una carta enviada por el propietario de una casa en Deir el Medina nos proporciona una mirada sobre el tipo de mobiliario que se encontraba en una de estas casas. En este caso se incluían dos camas, un cesto para vestidos, dos sofás para un hombre, cinco taburetes, dos taburetes para los pies, un baúl y una caja[24].

La familia en la casa

La arqueología nos ha proporcionado la planta de una casa y algunos testimonios sobre el uso del espacio en su interior. Sin embargo sigue abierta la cuestión de cómo relacionar estos hallazgos con las personas que efectivamente vivían allí. La cuestión obvia es ¿cuál era el tamaño de las familias que ocupaban estas casas? ¿dónde dormían? ¿había áreas específicas para los dos sexos y, si así era, tenían el mismo sentido en las casas pequeñas que en las grandes o eran un lujo de los ricos? Por desgracia resulta extremadamente difícil responder a estas preguntas, aunque está claro que tienen una relación directa con nuestra comprensión de la posición de la mujer en la casa.

Merced a la *Instrucción de Any*, fechada en el Imperio Nuevo, sabemos que el ideal masculino era tener muchos hijos. En estelas de los Imperios Medio y Nuevo encontramos representados grandes grupos familiares y una estela de la dinastía Once de Tebas nos dice que la esposa de su propietario había tenido doce hijos[25]. Algunos documentos de la primera parte del Imperio Medio nos permiten establecer la composición de la familia de un pequeño terrateniente llamado Heqanajt, que parece haber consistido en más de dieciséis personas[26]. Había cinco hombres aparte del mismo Heqanajt que eran, casi con seguridad, sus hijos, y uno de ellos figura con su propia fami-

lia. Después estaba Ipi, que era la madre de Heqanajt, su doncella; una mujer llamada Hetepet, que podría haber sido una pariente femenina o una sirvienta; Iutenheb, que era la esposa de Heqanajt, y Senen, que era una doncella a la que se despidió debido a su actitud para con Iutenheb. Las mujeres sin identificar llamadas Nefret y Satweret también podían tener algún parentesco e incluso es posible que fuesen sus hijas. Ademas había otra mujer llamada Hetepet, que era la hija de alguien llamado May, y Najt que era el hijo de Heti y estaba subordinado a Heqanajt, junto con su familia. Heqanajt era responsable de todas estas personas y a todas ellas proporcionaba raciones de grano. Pero no está claro si todas ellas vivían en una sola casa.

Un documento del Imperio Medio procedente de Cahun da el listado de los residentes en la casa de un soldado llamado Hori, que más tarde fue la de su hijo Esnofru, durante una serie de años[27]. En primer lugar sólo estaban Hori, su esposa Shepset y su recién nacido hijo Esnofru. Más tarde se incorporaron la madre de Hori y sus cinco hijas. Podemos suponer que el padre de Hori había muerto y que por alguna razón su viuda se quedó sin un techo, por lo que se trasladó a la casa de su hijo junto con sus cinco hijas que, se puede suponer, todavía estaban sin casar en aquel momento. La última entrada que tenemos se hizo tras la muerte de Hori. Esnofru debió haber heredado la casa y se convirtió en el cabeza de familia. Todavía no estaba casado pero con él vivía su madre, la madre de su padre y tres de las hermanas de su padre; cabe suponer que las otras dos habían muerto o se habían casado. Así pues, a lo largo de los años el número de residentes en la casa pasó de tres a nueve y posteriormente a seis. Sin embargo, Hori y Shepset parecen haber tenido sólo un hijo que sobrevivió, mientras que los padres de Hori tuvieron al menos seis. Esto muestra que no todo el mundo conseguía formar grandes familias. En esta casa, si exceptuamos la muerte de Hori, el cambio de tamaño no se debió al incremento o decrecimiento de la familia nuclear. En este sentido, la que probablemente sería la siguiente variación procedería del matrimonio de Esnofru y del nacimiento de sus eventuales hijos. Otro papiro del final del Imperio Medio, también de Cahun, ofrece el listado de los residentes en una casa muy diferente[28]. Está encabezada por Jakaura-Esnofru, un sacerdote en el templo funerario de Senusret II que parece divorciado o viudo, puesto que no se menciona a su esposa. Aparece junto con su hijo y una hija junto con al menos veintiún sirvientes.

Las estelas y otros materiales procedentes de Deir el Medina hicieron observar a un estudioso que 'las familias de los trabajadores de la necrópolis eran muy numerosas' (por ejemplo, fig. 50)[29]. Este dato plantea problemas cuando se lo compara con la pequeñez de las casas en la aldea y la información que se puede espigar del fragmentario registro de los habitantes casa por casa. De las treinta casas cuya situación todavía se puede leer razonablemente bien, sólo una pareja aparece con cuatro hijos, cinco parejas tenían tres, hay dos padres que tienen cada uno tres hijos de diferentes madres, seis parejas con dos hijos, siete con uno, cuatro con ninguno y seis varones jefes de familia sin casar[30]. Ahora bien, mientras que en cualquier momento de la vida de la aldea es razonable esperar que vamos a encontrarnos con hombres que todavía no se han casado o que han enviudado, con parejas de recién

casados y con parejas que acaban de comenzar sus familias, también es razonable esperar la presencia de testimonios sobre grandes familias bien establecidas; sin embargo, ninguna casa aparece con más de cuatro hijos. Una explicación posible es que los hijos mayores de la familia se iban en su adolescencia. En la medida que sólo un hijo podía reemprender el trabajo de su padre, los otros tenían que dejar el lugar para desarrollar sus actividades en otros sitios. Las hijas podían haber dejado la casa al casarse o posiblemente se emplearían en el exterior como sirvientas en grandes casas de fuera de la aldea. De este modo la familia completa nunca viviría junta en casa al mismo tiempo. También hay pruebas de que muchos trabajadores tenían propiedades fuera de la aldea y que incluso podían tener tierra arrendada[31]. Los miembros de la familia excedentes podían enviarse a ayudar en esta actividad, pero incluso los niños más pequeños podían enviarse fuera de la aldea junto con sus cuidadoras. Desde luego, muchos niños no sobrevivían a su infancia, de modo que existirían saltos de edad entre los miembros de la familia supervivientes, cosa que reduciría el número de hijos en casa en un momento dado. Sin embargo, la descendencia que como adultos muestran en los monumentos debe considerarse que sobrevivió a la niñez. También es posible que dé la impresión de que algunas familias parezcan más grandes de lo que realmente eran si alguno de sus miembros, etiquetados con los términos de parentesco *sa* y *sat*, tradicionalmente traducidos como 'hijo' e 'hija', fuesen en realidad 'nietos' o esposas de hijos, puesto que ambos términos pueden recubrir este tipo de relaciones. Del mismo modo, cuando aparecen numerosas figuras relacionadas por lazos de parentesco con el propietario de un monumento, términos como *sen* y *senet*, tradicionalmente vertidos como 'hermano' y 'hermana', pueden no ser hijos del mismo padre que el propietario, sino que podrían ser otros parientes colaterales equivalentes a 'primos', 'tíos', 'tías', 'sobrinos', 'sobrinas' y 'políticos'[32].

En definitiva, las familias que ocupaban una casa podían no haber sido tan grandes como las que aparecen en los monumentos. Además resulta difícil imaginar cómo podían instalarse en las casas de Amarna y Deir el Medina familias muy grandes, aunque esto también puede deberse a las modernas ideas occidentales sobre privacidad. Buena parte de la vida pudo haberse desarrollado de puertas afuera, en la calle o sobre el tejado, y por la noche el suelo se convertiría en el lugar para dormir. Cualquier expectativa de privacidad podría, simplemente, no haber existido.

La 'señora de la casa'

Los diferentes documentos que listan a los residentes en casas muestran que el concepto egipcio de unidad familiar consistía en un cabeza de familia varón, su esposa e hijos y posiblemente parientes femeninos tales como madre o abuela, hermanas o tías. Los parientes varones, dejando aparte a los hijos, no se incluyen porque lo más verosímil es que establecieran sus propias casas. Es interesante señalar que otros documentos indican que las mujeres podían poseer casas, pero en las listas prácticamente en todos

los casos tanto las casas como sus enseres pertenecen a hombres. Así pues, ¿en qué sentido es una mujer casada una 'señora de la casa'? ¿Podemos establecer alguna clase de correlación entre la mujer de la casa, áreas particulares de la casa y el papel que la mujer desempeñaba en su hogar?

Cabe comenzar intentando conjeturar algo de la vida de una 'señora de la casa' casada con un funcionario de alto rango propietario de una gran casa. En primer lugar, si consideramos las casas más grandes de Amarna como modelo, por ejemplo la casa del visir Najt, se observa que debió de haber mucho espacio dentro de las áreas de vivienda principales para establecer zonas separadas para hombres y mujeres, si es que se acostumbraba a establecer esa segregación sexual. Las habitaciones adyacentes a la habitación central de recepción podían incluir la habitación de recepción para las señoras, de modo que mujeres y hombres podían reunirse por separado. El único testimonio disponible acerca de reuniones sociales está en las escenas de banquete representadas en capillas funerarias en donde, desde la mitad de la dinastía Dieciocho, hombres y mujeres aparecen con frecuencia agrupados por separado. Sin embargo se muestra en pareja a los esposos y no separados de acuerdo con su sexo. Por desgracia estas escenas no nos proporcionan una idea de la localización física de los grupos de hombre y de mujeres, de modo que podían estar en habitaciones separadas o simplemente podían estar sentados aparte dentro de la misma habitación.

Si estas escenas no resultan totalmente aclaratorias, otras nos proporcionan una idea de cómo funcionaban las grandes casas mostrando el trabajo en la cocina, la panificación y la producción de cerveza, el granero, la carnicería y muy raramente, dentro de las habitaciones privadas de la casa, escenas tales como hacer la cama. Todo ello pertenece al repertorio de las llamadas escenas de la vida cotidiana en las que se representa al propietario de la tumba supervisando las actividades relacionadas con su vida privada y sus tareas oficiales. Pero no nos muestran nada del papel de la 'señora de la casa', que acompaña pocas veces al propietario varón en sus acti-

35 Instrumentistas y bailarinas actuando en un banquete.





36 Escena mostrando actividades agrícolas en la propiedad de Najt, y a Najt y su mujer realizando una ofrenda.

vidades, pero tampoco se la muestra haciendo sus propias tareas. Esto se debe a que la gran mayoría de las capillas funerarias pertenece a hombres y aunque las mujeres de la familia pueden aparecer representadas en las escenas funerarias y enterrarse en la tumba, la decoración de la capilla gira en torno al propietario varón. Sin embargo, tampoco se desarrolló un repertorio de escenas concernientes a las mujeres en las escasas capillas funerarias que parecen haber tenido una propietaria. El primer ejemplo procede de la tumba de Senet en Tebas, datada en la dinastía Doce[33]. Era la madre del visir Intefiqer, que construyó su propia tumba en la región de la capital al norte de Egipto. En la capilla funeraria de Senet la figura predominante es la de su hijo. Se le muestra cazando en el desierto sin su madre y aparece con su esposa recibiendo ofrendas. No es sorprendente que en un primer momento se pensase que la tumba pertenecía a Intefiqer.

¿Quiere esto decir que todas las actividades supervisadas por el propietario de la tumba quedan fuera de la esfera de responsabilidad de la señora de la casa? Es posible. Pero tenemos que ser cuidadosos al establecer la equivalencia entre el mundo masculino idealizado que se representa en la capilla funeraria y la realidad. Si las mujeres tenían con certeza un papel en esta última, su papel podía ser poco importante en el primero. Por ejemplo, sabemos que las sirvientas eran responsables de la panificación y que en las casas más pequeñas la señora de la casa era la responsable de la producción de alimentos. Teniéndolo en cuenta no podemos estar seguros de que cuando las

escenas funerarias muestran al propietario de la tumba supervisando la panificación y la fabricación de cerveza para la casa esto refleje la vida real. Además se puede hacer intervenir otras consideraciones. El pan y la cerveza eran los alimentos básicos de la vida egipcia y así era también en el más allá. Por lo tanto, era deseable tener una escena que mostrase su elaboración en la capilla funeraria. Sin embargo, en la capilla funeraria el propietario masculino ostentaba la primacía, de modo que podía aparecer supervisando la panificación y elaboración de cerveza porque iría contra el decoro dejar a su esposa esta posición dominante en la decoración de la capilla.

De otros lugares proceden testimonios que muestran que las mujeres tendían a trabajar más de puertas adentro y los hombres de puertas afuera, de modo que no debemos esperar encontrarnos con las señoras de la casa de clase alta a campo abierto. Sin embargo es bastante probable que fuesen las responsables de algunas o todas las actividades que tenían lugar dentro del complejo residencial que, como hemos visto, incluía no sólo la fabricación de pan y cerveza y las tareas de la cocina, sino también el tejido, el almacenamiento de grano, el cuidado de los animales y posiblemente la producción artesanal.

Obligaciones en el hogar

En las escenas funerarias quienes realizan el trabajo real son sirvientes, de modo que cabe conjeturar que la señora de la casa no se manchaba las manos. Su papel consistía más bien en organizar y supervisar las actividades de los sirvientes y asegurarse de que la casa funcionaba con regularidad. En los más altos rangos de la sociedad es posible que la servidumbre permitiese que la señora de la casa quedase libre por completo de las tareas físicas relacionadas con la gestión de la casa. Aunque una señora de la casa en edad de procrear probablemente pasaba la mayor parte de sus años fértiles embarazada, pero el servicio de nodrizas y niñeras también podría liberarla de la tarea de la crianza de los niños. Así pues, fue posible la existencia de un grupo de mujeres con tiempo libre que no podían tomar parte de la administración formal del país, reservada a los hombres, pero que presumiblemente necesitaban ocuparse de alguna forma. La consecuencia probable de todo esto fue que muchas mujeres de familias de alto rango, en los Imperios Antiguo y Medio, eran sacerdotisas de Hathor y, en el Imperio Nuevo, eran instrumentistas en las ceremonias del templo.

Si ahora pasamos a ocuparnos de las familias un tanto por debajo en la escala social, pero que todavía pueden considerarse de elite, cabe conjeturar que las mujeres tenían un estilo de vida bastante diferente. En este caso los testimonios proceden de las aldeas de trabajadores de Amarna y Deir el Medina, aunque debe recordarse que éstas no eran comunidades típicas, puesto que eran fundaciones estatales a las que el estado seguía manteniendo y proporcionando servicios. Las casas eran mucho más pequeñas que las mansiones de los altos funcionarios, como también lo sería el número de los sirvientes empleados. Sin una servidumbre abundante, la señora de la casa podía

estar implicada de un modo más directo en la producción de alimentos. La materia prima alimenticia básica era el grano, trigo emmer y cebada, que tenían que transformarse en pan y cerveza. Hemos visto que las casas de Amarna y Deir el Medina estaban completamente equipadas para la panificación. El grano se rompía en el mortero y posteriormente se molía para convertirlo en harina. Entonces se mezclaba con agua y otros ingredientes, si se deseaba, y se cocía en el horno del pan situado en la parte trasera de la casa o sobre el tejado. En las maquetas y pinturas de tumbas la molienda y panificación son de las pocas actividades normalmente desarrolladas por mujeres, de modo que probablemente se las puede identificar como las que ocupaban a las mujeres en las casas pequeñas. Debido a que los trabajadores de Deir el Medina eran empleados del gobierno con *status* especial, se les proporcionaban esclavas que de hecho pertenecían al estado. Su única función parece haber sido moler grano. Á cada casa le correspondían tantos días de trabajo de una de estas esclavas, pero el derecho al disfrute de este trabajo se podía vender a otra persona. Aunque esta transacción resultase beneficiosa desde el punto de vista financiero dejaba a los moradores de la casa ante la necesidad de moler su propio grano, una obligación que presumiblemente recaería sobre las mujeres debido a que se trataba de un trabajo tradicionalmente femenino.

En las maquetas y escenas funerarias que muestran la fabricación de cerveza en grandes casas los operarios son fundamentalmente sirvientes

37 Músicos de ambos sexos y bailarinas participando en un rito religioso en un templo.



varones. En lo referente a las aldeas de trabajadores, aunque hay menos testimonios claros acerca de la fabricación de cerveza que de la panificación, difícilmente se puede dudar que en ellas se preparase cerveza en la medida que era la bebida básica en el antiguo Egipto. Pocos elementos evidencian si los hombres seguían siendo responsables de su elaboración o si caía dentro del ámbito de las tareas femeninas. En la historia del *Campesino Elocuente*, datada en el Imperio Medio, el campesino dice a su mujer que mida el grano y haga cerveza con él[34]. En Deir el Medina los hombres estaban fuera de la aldea, a veces durante días enteros y la cerveza no se conservaba, de modo que algunos de los sirvientes varones empleados por los aldeanos la fabricaban o bien quedaba como actividad de la señora de la casa o una sirvienta.

También encontramos en las maquetas y escenas funerarias de los imperios Antiguo, Medio y Nuevo representaciones de la preparación y cocinado de carne en grandes casas en las que sirvientes varones son los que realizan esta actividad. No hay huellas de quién cocinaba en las casas más pequeñas.

Testimonios sobre el hilado y el tejido provienen de cierto número de yacimientos. Aunque la manufactura textil se representa con menos frecuencia que otras actividades en las escenas funerarias, cierto número de maquetas y escenas del Imperio Medio muestran que el personal implicado era femenino (fig. 28). Dado que lo que se representa es la producción textil en una gran hacienda, estas mujeres son probablemente sirvientas más que miembros de la familia de propietarios. Un papiro del Imperio Medio recoge una lista de sirvientes de una casa en la que se pueden leer las ocupaciones de veintinueve mujeres de las que veinte se relacionan con el tejido[35]. Con todo, no se puede excluir la posibilidad de que las mujeres de la familia también participasen en la manufactura textil. Heqanajt podía pagar el arriendo de tierras con el producto de la venta de vestidos probablemente tejidos en su casa[36], de la que formaban parte al menos diez mujeres y aunque algunas eran sirvientas, otras pertenecían a la familia. Es posible que todas ellas se relacionasen con la producción de los tejidos utilizados en esta gran casa, con un excedente para cubrir el arriendo de tierra.

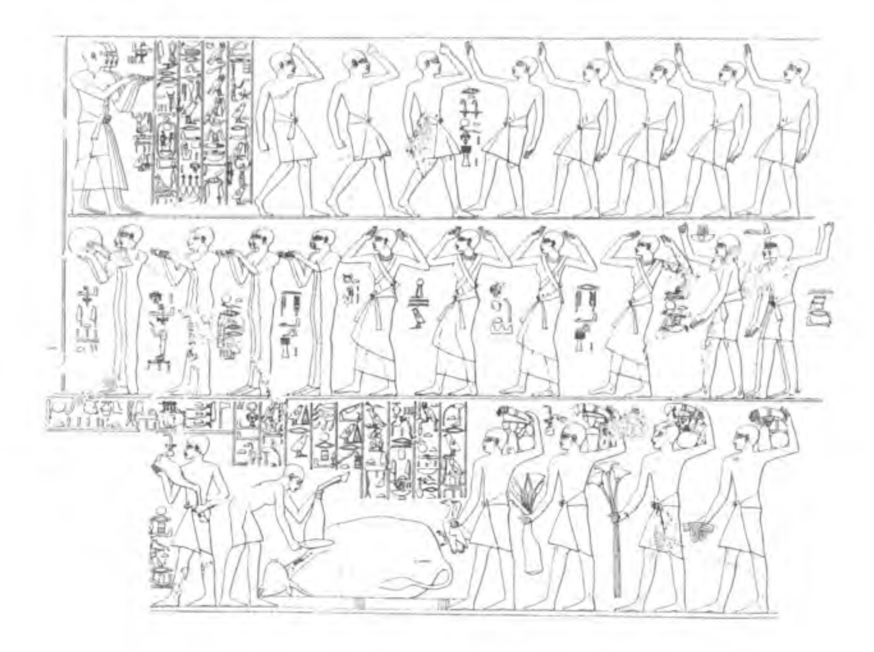
Las pinturas muestran que durante el Imperio Medio el tejido se hacía en un telar horizontal (fig. 28). Hacia la mitad de la dinastía Dieciocho se introdujo el telar vertical y a través de escenas funerarias conocemos dos de ellos situados en una gran casa particular cuyos operarios eran, casi con seguridad, hombres de condición servil[37]. Pero no está claro hasta qué punto la producción textil llegó a ser un asunto de hombres. En las aldeas de trabajadores hay rastros de hilado y tejido en telares verticales dentro de las mismas casas. Aunque esto no proporciona una clave para definir el sexo de los operarios, es casi seguro que la señora de la casa y las demás mujeres de la casa estaban implicadas en la tarea, dado el papel tradicionalmente desempeñado por las mujeres en esta actividad. Esto se ve confirmado por la lectura de algunos textos. En Deir el Medina uno de los cargos levantados contra el desagradable Paneb era que había ordenado a 'los trabajadores trabajar en el trenzado de la cama del diputado del templo de Amón

mientras que sus esposas tejían vestidos para él'[38]. En la historia de los *Dos Hermanos*, fechada en el Imperio Nuevo, la esposa de Anubis se ofrece para hacer vestidos para Bata si él quiere yacer con ella[39]. Un documento administrativo del Imperio Nuevo trata acerca de la acusación a una mujer, la esposa del supervisor del distrito llamada Irinefret, que compró a una esclava con propiedades que no le pertenecían[40]. Ella lo niega suministrando la lista de todos los bienes que dio a cambio de la chica y añadiendo, en muchos casos, aclaraciones sobre su origen. Pero, además, el precio también incluía 'una bata de tejido fino, una sábana (?) de tejido fino, una capa de tejido fino, tres taparrabos de delgado tejido fino, una falda de delgado tejido fino', listados sin indicar ningún origen. No parece demasiado aventurado suponer que ella misma los tejió. Podemos suponer, por tanto, que la señora de la casa era la responsable de vestir a todos los residentes en el hogar y que también podía obtener unos ingresos extraordinarios mediante la venta de los excedentes.

Transacciones comerciales

Existen pruebas de que algunas mujeres, que en algunos casos se puede deducir que eran señoras de la casa, estaban implicadas en la venta de sus productos. Cuando se preguntó a la esposa de uno de los ladrones de tumbas de la dinastía Veinte cómo había obtenido los recursos para comprar sirvientes, aclaró: 'los compré a cambio del producto de mi huerto'[41]. Tenía que ser verosímil que ella pudiese vender esa producción. Quizá tenía una pequeña parcela de tierra en algún sitio en donde hacía crecer sus cosechas, quizás en primer lugar para abastecer a su familia. Otra mujer a la que se preguntó en el mismo sentido aclaró que ella obtuvo plata 'a cambio de cebada en el año de la hienas, cuando hubo una hambruna'[42]. Dado que las mujeres podían poseer y cultivar la tierra, pudo haber obtenido la cebada por derecho propio o pudo haber tomado parte de la paga de su marido. Otra posibilidad es que ella consiguiese el grano con la venta de otros productos o bienes de su propiedad y guardase el grano como una inversión contra, precisamente, un mal año como el indicado. Las escenas de mercado no son frecuentes en las capillas funerarias, pero en la tumba de Ipy en Deir el Medina aparece una escena a orillas del río que muestra un barco cargado de grano, a cambio del cual mujeres venden pan, pescado y verduras (fig. 31). Podían comprarlo para las necesidades de la casa, pero quizá vendían el excedente de productos perecederos a cambio de algo más duradero, que podían cambiar más adelante por plata en época de escasez.

No debemos contemplar las casas como autocontenidas y autosuficientes. Una de las obligaciones de la señora de la casa pudo haber sido mantener la casa abastecida de todas sus necesidades mediante el intercambio de lo que se tenía de sobra por bienes que escaseaban. Para facilitar este intercambio de bienes a gran escala, que implicaba tanto a instituciones estatales como a las casas particulares, se desarrolló un sistema mediante el cual comerciantes varones (*shuty*) navegaban río arriba y abajo



38 Músicos de ambos sexos celebrando el levantamiento de un pilar *dyed* en la fiesta *sed* de Amenhotep III.

por el Nilo realizando transacciones[43]. Eran empleados de un templo o de un particular y su trabajo consistía en vender bienes excedentarios y comprar cualquier cosa que su patrono pudiese necesitar. Los comerciantes eran sirvientes, no agentes independientes, pues, de hecho, en Egipto nunca se desarrolló una rica clase mercantil. Sabemos poco acerca de ellos debido a que su *status* no era alto y no eran propietarios de capillas funerarias y otros monumentos. En uno de los papiros acerca del robo de tumbas se da la lista de catorce comerciantes, tres de ellos están vinculados a templos y once, a cuatro particulares[44]. Una casa de un militar de alta graduación empleaba a siete, mientras que otros dos militares empleaban a uno cada uno. Los otros dos estaban al servicio de una instrumentista del templo que era la hija de un oficial del ejército llamado Aset. Mediante este sistema de intercambio las casas no sólo cubrían sus necesidades, sino que quizá también acumulaban riquezas. Con ellas podían contratar o comprar sirvientes, arrendar o comprar tierra, ayudar a establecer las casas de los hijos al casarse, proporcionar ofrendas para los santuarios locales y las propias capillas domésticas y prepararse para sus propios enterramientos. Estos asuntos serían competencia de las mujeres tanto como de los hombres de la casa y, dado que las mujeres podían tener propiedades y realizar transacciones comerciales por sí mismas con todo derecho (véase el capítulo Siete), es probable que ellas se ocupasen en la casa en tareas destinadas al logro de esos objetivos.

Como su equivalente de alto rango en la cumbre de la elite, la mayor parte de las señoras de la casa de *status* inferior pasarían mucho de su tiempo embarazadas. Se puede suponer que estarían mucho más estrechamente relacionadas con la crianza en la medida que es menos verosímil que pudiesen tener nodrizas y niñeras a su disposición. Sin embargo debemos ser prudentes con nuestras suposiciones, pues en los textos de Deir el Medina se menciona a nodrizas. Desde luego carecemos de medios para saber si se trataba de una medida conveniente para no molestar a la madre o si era algo necesario en el caso de que ella no pudiese alimentar a su propio hijo. Lo que sabemos es que el escriba Any en su *Instrucción*, fechada en el Imperio Nuevo, pensaba en madres que se ocupasen por completo de sus hijos:

> Dobla la comida que tu madre te dio,
> Apóyala como ella te apoyó;
> Ella tuvo una pesada carga contigo,
> Pero no te abandonó.
> Cuando naciste después de tus meses,
> Ella todavía estaba atada [a ti],
> Su pecho en tu boca durante tres años.
> A medida que crecías y tus excrementos disgustaban,
> Ella no se sentía disgustada, diciendo '¿Qué haré?'
> Cuando ella te envió a la escuela
> Y se te enseñó a escribir,
> Ella velaba por ti diariamente,
> Con pan y cerveza en su casa[45].

Está claro que una buena madre de escriba amamantaba a su hijo, era responsable del equivalente egipcio de cambiar sus pañales y velaba por sus necesidades a lo largo de toda su infancia. El texto trata de forma específica sobre un hijo varón al que se enviaría a la escuela. Probablemente las chicas se quedarían con sus madres hasta el matrimonio o quizá se iban como sirvientas a otras casas. Un texto del Imperio Medio implica que, al menos en ese momento, algunos chicos podían ir a la escuela lejos del hogar, en cuyo caso tendrían que dejar a sus madres antes que en el caso de que asistiesen a una escuela local[46].

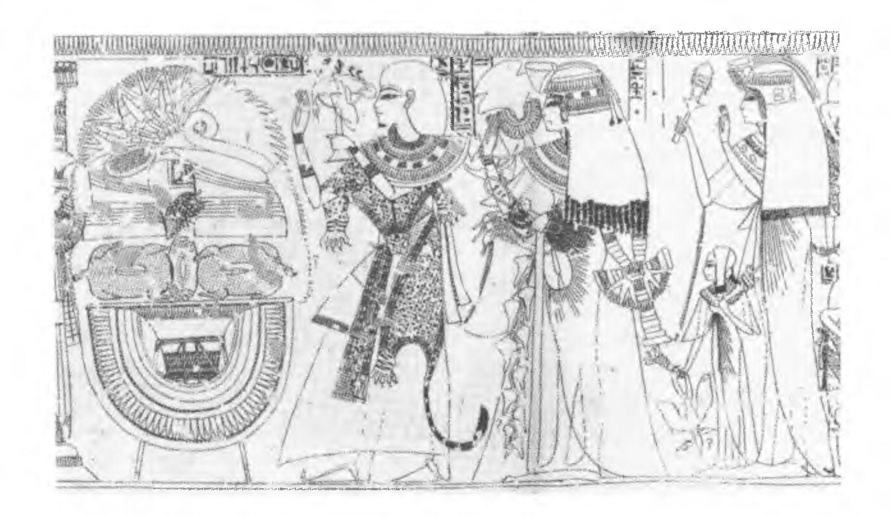
Idealmente se tenía a las madres en alta estima. Con frecuencia aparecen sentadas con sus hijos en escenas de monumentos que eran propiedad de hombres desde el Imperio Antiguo en adelante. En una carta a su madre muerta, fechada entre las dinastías Seis y Once, un hijo recuerda cómo trataba de complacerla mientras vivía: 'Tú dijiste esto a tu hijo, «tráeme codornices para comer», y así tu hijo te trajo siete codornices y te las comiste'[47]. En la *Enseñanza de Jety el hijo de Duaf*, que data del Imperio Medio, el autor promete en primer lugar: 'Te haré amar la escritura más que a tu madre', y más tarde advierte: 'No digas mentiras contra tu madre; es el mayor pecado de los funcionarios'. Por último dice a su hijo: 'Da gracias

a dios por tu padre y por tu madre, que te puso en el sendero de la vida'[48]. Así pues, está claro que un hijo debía sentir afecto hacia su madre y honrarla y también reconocer su papel en su crianza, al igual que el de su padre. Esto encaja bien con los epítetos que con frecuencia se encuentran en las autobiografías masculinas del final del Imperio Antiguo y del Primer Período Intermedio: 'Fui el amado de mi padre, alabado de mi madre', reconociendo la importancia de ambos progenitores.

Las clases inferiores

Hasta ahora este capítulo ha tratado por completo sobre las casas de *status* más alto y más bajo dentro de la elite. Los testimonios resultan inadecuados en muchos sentidos y por consiguiente hay grandes lagunas en nuestra comprensión del papel de las mujeres en estas casas. Pero nos encontramos con problemas todavía peores si nos volvemos a las clases inferiores, a los pequeños especialistas de profesiones no letradas y sirvientes de diverso tipo y a los campesinos que conformaban la mayoría de la población. Estas personas eran iletradas e incapaces de dejar cualquier clase de registro escrito y también desconocemos la mayor parte de sus enterramientos. Así pues, no podemos saber nada acerca de ellos a partir de los materiales producidos por ellos mismos. Por tanto nos vemos obligados a apoyarnos en lo que la elite tiene que decirnos sobre ellos en sus textos y representaciones materiales.

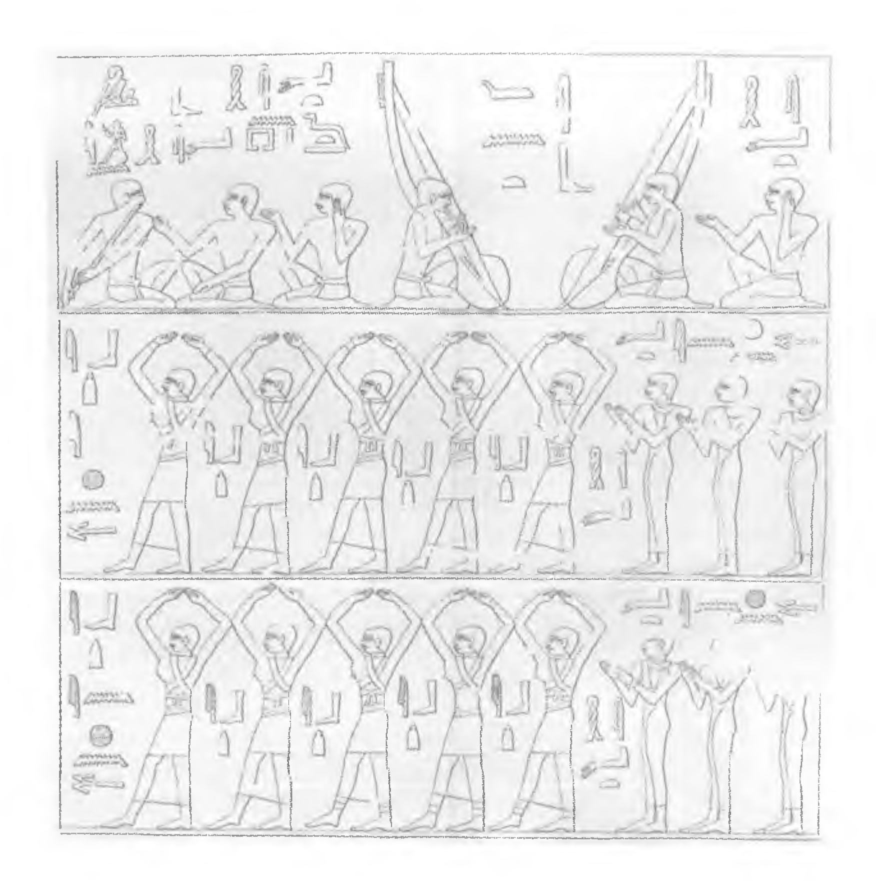
En las llamadas escenas de la vida cotidiana que aparecen en las capillas funerarias, todas las actividades que vigila el propietario las realizan miembros de las clases inferiores, de modo que parece que tenemos un buen testimonio acerca de las vidas de esta gente. Desafortunadamente estas escenas están lejos de ser representativas y de carecer de prejuicios específicos. En primer lugar, muestran talleres y propiedades pertenecientes al rey o a los templos, o incluso las grandes propiedades privadas de los altos funcionarios, más que las pequeñas posesiones de los funcionarios menores, soldados o campesinos. En segundo lugar, las escenas se seleccionan con sumo cuidado para beneficiar al propietario de la tumba en su vida en el más allá. Bien mediante el establecimiento del *status* del propietario de la tumba, bien mostrando la producción de bienes como comida, bebida y textiles que podría necesitar en el otro mundo. El propietario de la tumba es el punto focal de estas escenas y no se omite nada de lo que le concierne. De modo que no vemos dónde vivían los excluidos de la elite y no aprendemos nada sobre su organización social y familiar. Es más, las mujeres aparecen con mucha menos frecuencia que los hombres, de modo que casi resultan invisibles. Las figuras tienden a ser genéricas, más que específicas, presentan tipos no individuos. Por último, el mundo de las escenas funerarias es ideal. Aunque las estrictas reglas del arte oficial se relajaban un tanto al representar figuras secundarias de sirvientes y campesinos, mucho de lo desagradable que podía estar en la realidad se evitaba. En este sentido, mientras que en las figuras secundarias pueden aparecer ancianas



39 El propietario de la tumba, su madre y su esposa realizando ritos ante estatuas de Tutmosis I y la reina Amosis.

o personas con deformidades, en particular durante los Imperios Antiguo y Medio, estos ejemplos son una pequeña minoría de estas figuras que, especialmente en la dinastía Dieciocho, tienden a representarse en su juventud y plenas de salud (por ejemplo, figs. 33, 36). Es inverosímil que esto refleje la realidad. Cabe, pues, cuestionarse de forma razonable sobre si este cuadro de la vida en una gran propiedad, idealizado desde el punto de vista masculino, refleja de modo realista la división del trabajo entre hombres y mujeres en las capas bajas de la sociedad.

Durante los Imperios Medio y Nuevo se desarrolló todo un género literario, creado por la elite de escribas, acerca de las profesiones no letradas. En estos relatos destacan dos cosas: estas profesiones son exclusivamente masculinas y se presentan de forma que el ejercicio de cualquiera de ellas resulta igualmente desagradable. Esto último es totalmente contradictorio con las escenas funerarias que muestran la vida de las clases inferiores, que al menos resulta indiferente cuando no, en algunos casos, idílica. Sin embargo, los textos tienen un determinado sesgo debido a que se escribieron con un objetivo: se dirigen a estudiantes de escriba que pueden encontrar su fase de aprendizaje excesivamente dura, por lo que se ven tentados a abandonarla y adoptar otra profesión. Esos textos pretenden estimularles en su duro esfuerzo al decirles hasta qué punto es dura la vida para todos los demás y qué grandes recompensas esperan al escriba. Puesto que las mujeres no podían ser escribas estos textos se dirigen a una audiencia íntegramente masculina. No tiene sentido referirse en ellos a mujeres trabajadoras, de modo que no podemos asumir que las profesiones mencionadas fuesen exclusivamente masculinas, aun cuando sólo se mencione a hombres desempeñándolas. De esto se desprende que las que parecen ser fuen-



40 Bailarinas y cantantes en la tumba de Ti en el Imperio Antiguo.

tes obvias para la comprensión de la vida cotidiana en el antiguo Egipto tienen que usarse, de hecho, con una extrema cautela. Además de tener propósitos definidos con sesgos y prejuicios determinados, tienen una orientación excesivamente masculina que oscurece el papel de las mujeres.

Así pues, no resulta sorprendente que nos encontremos con que carecemos de información acerca de las familias y casas de la mayoría de la población. Las excavaciones han descubierto poco al tiempo que los monumentos dejados por la elite no revelan nada. Podemos conjeturar que la mayor parte de la gente vivía en aldeas de ladrillos sin cocer a lo largo del río u otros puntos de abastecimiento de agua, en buena medida del mismo modo que en la actualidad. Los hombres probablemente trabajaban en los campos o en una de las profesiones humildes mencionadas en la *Enseñanza de Jety el hijo de Duaf*, fechada en el Imperio Medio, como, por ejemplo, alfarero, jardinero, panadero o pescador[49]. Sus esposas se ocupaban probablemente de la producción de alimentos, tejer y otras tareas del hogar

y también de tener y criar hijos. Como en la actualidad las mujeres tendrían que bajar al río a buscar agua, lavar los platos y hacer la colada. En esta capa de la sociedad los sirvientes serían raros y las señoras de la casa harían todo el trabajo solas. No hay testimonios acerca de si los hombres de la familia ayudaban o no. Las mujeres también pudieron tener que trabajar en los campos, quizás de modo regular o quizá sólo cuando se tenían que realizar trabajos excepcionales.

En lo que se refiere al tamaño de la familia parece verosímil que fuese deseable un gran número de hijos, del mismo modo que en las familias de mayor nivel y también entre la moderna población campesina de Egipto. Muchos hijos proporcionarían trabajo agrícola gratuito y asegurarían también la supervivencia de algunos de ellos para velar por sus padres en la vejez. Con seguridad la mortalidad infantil era alta y, en estas condiciones, cuanto mayor era el número de hijos más verosímil era que algunos de ellos alcanzaría la edad adulta. Cuando lo lograban, los varones seguirían probablemente el trabajo de sus padres mientras que las hijas probablemente se casaban y se ocupaban de sus propias familias. Sin embargo, las mujeres tenían trabajos fuera de sus propias casas, especialmente como sirvientas de uno u otro tipo. En el próximo capítulo veremos que existía una distinción sexual en el tipo de trabajos hechos por hombres y mujeres y que las mujeres probablemente tenían más limitaciones en las ocupaciones que les eran accesibles.

En el extremo inferior de la sociedad estaban los esclavos de ambos sexos, propiedad de una institución o un individuo[50]. Los encontramos principalmente en documentos relativos a su compra, venta, arriendo, transmisión por herencia o manumisión. Sus propietarios probablemente se ocupaban de albergarlos y alimentarlos. Podían tener hijos y en un caso que ya conocemos es verosímil que fuesen engendrados por el propietario varón de una esclava.

Lecturas complementarias

Badawy, A., *A History of Egyptian Architecture: The Empire*, Bekeley y Los Ángeles 1968, capítulo 2.

James, T. G. H., *The Hekanakhte Papers and other early Middle Kingdom Documents*, Nueva York 1962.

Kemp, B. J., *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*, Londres y Nueva York 1989, 149-157, 294-317.

CAPÍTULO VI

LAS MUJERES FUERA DE CASA

MUJERES Y ESCRITURA

Aunque las mujeres tenían la responsabilidad de dirigir la casa no por ello estaban confinadas en su interior. En el capítulo Ocho veremos cómo muchas mujeres de clase alta desempeñaban funciones en los templos y en el capítulo Nueve cómo participaban en los cultos funerarios de los miembros de la familia. Con todo existía, a grandes rasgos, una distinción bien definida entre las ocupaciones de hombres y mujeres, cualquiera que fuese su origen, que ya estaba introducida en la sociedad egipcia desde el Imperio Antiguo y que siguió vigente a lo largo de toda la historia del Egipto faraónico. Esta situación se hacía visible en la estructura formal del estado, que estaba administrado por medio de una burocracia de funcionarios varones letrados que formaban la clase dirigente.

Las ambiciones de los miembros de la elite para con sus hijos se centraban en proporcionarles una adecuada formación como escribas y colocarlos en la salida de la carrera funcionarial, siendo el ideal que el hijo heredase el cargo de su padre. Por el contrario, las mujeres estaban excluidas de la estructura burocrática oficial[1]. Era a los muchachos a quienes se enviaba a la escuela y a los que se animaba a dedicar sus esfuerzos para llegar a ser escribas. Así pues, dado que las mujeres no podían integrarse oficialmente en el funcionariado no necesitaban dominar las destrezas de la escritura y la lectura y, por tanto, no necesitaban recibir una formación específica al respecto. Pero esto no quiere decir necesariamente que las mujeres nunca aprendiesen a leer y escribir, aunque por desgracia carecemos de testimonios firmes en uno u otro sentido. En efecto, no existe un solo documento conocido del que se pueda afirmar sin lugar a dudas que fue escrito por una mujer o que estaba destinado a que una mujer lo leyese. En lo que respecta a las cartas enviadas a y procedentes de mujeres tenemos que contar siempre con la posibilidad de que quien escribió la carta fuese un escriba varón y que otro se la leyó a su destinataria.



41 Un sacerdote y la esposa del dios realizando un rito en el templo de Karnak.



42 La esposa del dios y sacerdotes en el momento de la purificación en el lago sagrado de Karnak y entrando así en el santuario del dios.

Un testimonio más positivo en lo concerniente a la capacidad de leer y escribir de las mujeres puede proceder del uso de la palabra *seshet*, la forma femenina del título masculino *sesh* 'escriba', que se encuentra ocasionalmente en el Imperio Medio[2]. Pero algunos estudiosos consideran que esta fórmula debe comprenderse únicamente como la forma abreviada de un título femenino cuyo sentido es el de 'pintora de su boca' o 'maquilladora'. Esta interpretación podría verse reforzada por el hecho de que el título se menciona junto a otro que significa 'peluquera'. Sin embargo, una *seshet* del Imperio Medio llamada Idwy poseía un sello en forma de escarabeo, lo que indicaba cierto prestigio[3]. Es difícil de creer que semejante objeto hubiese pertenecido a una maquilladora, que debía pertenecer a un estrato social bajo. Por otra parte, el título *seshet* no aparece en los Imperios Antiguo y Nuevo mientras que, en la Baja Época, una mujer al servicio de la adoradora divina y esposa del dios en Tebas recibe el nombre de *sesh-sehemet*, 'escriba femenino'[4].

Cualquiera que fuese el significado correcto de *seshet*, el contraste entre su utilización y el de la forma masculina *sesh* es intrigante. *Sesh* es uno de los títulos masculinos básicos de todos los períodos y aparece de forma recurrente en los monumentos. Incluso si llegásemos a admitir que todas las apariciones de *seshet* indican el equivalente femenino de un escriba varón, su número sería realmente pequeño. Además, mientras incontables escenas presentan a escribas trabajando, en ningún período hay representaciones de mujeres escribas trabajando. Tampoco podemos demostrar que esas pocas *seshet* estuviesen empleadas en la burocracia estatal puesto que parece que su lugar estaba en una gran casa privada o real. A dos *seshet* se las representa entre los funcionarios de la casa en una estela privada y otra aparece en dos ocasiones en la cámara funeraria de la mujer de la corte Aashit, en Deir el Bahri[5]. Queda claro, por tanto, que la existencia en ciertos períodos de unas pocas mujeres a las que se llama *seshet* no destruye la distinción sexual básica presente en la clase dirigente entre hombres que eran escribas y podían ocupar cargos gubernamentales y mujeres que en general no eran escribas ni optaban a semejantes puestos.

Esta división refleja la estructura del gobierno formal. En el exterior del mundo funcionarial se podría enseñar a leer y escribir a las hijas de las familias letradas, además estas habilidades podían perpetuarse por línea femenina si madres letradas transmitían sus conocimientos a sus hijas. Así, en las familias de clase alta, aunque las mujeres nunca podrían aspirar a ocupar un puesto funcionarial, podrían haber sido capaces de escribirse cartas mutuamente, dirigir la casa, llevar las cuentas de las transacciones y leer y copiar textos literarios. Una carta de la dinastía Veinte dice al destinatario: 'Y verás a esta hija de Jonsmose y tendrás una carta suya y me la enviarás'. Quizá ella misma escribía de su puño y letra[6].

En unas pocas escenas del Imperio Nuevo se representa a mujeres con útiles de escriba bajo sus sillas; se ha sugerido que estas mujeres evocaban su habilidad para leer y escribir[7]. Pero, por desgracia, en todos los casos excepto en uno, la mujer está sentada con su marido o su hijo de tal modo que si se colocasen los útiles bajo la silla del hombre se ocuparía el espacio



43 La esposa del dios Amenirdis I, hija de Kashta.

disponible. Por esta razón fueron trasladados hacia atrás, al lugar debajo de la silla de la mujer. Esto mismo ocurre en una escena similar en la que el perro de un hombre está colocado bajo la silla de la mujer[8]. Así pues, no podemos estar seguros de que los útiles de escritura perteneciesen a la mujer.

En el caso de que hubiese habido un grupo de mujeres letradas en el antiguo Egipto no parece que hubiesen desarrollado ninguna clase de género literario propio que se conserve en la actualidad. El eventual contenido de ese género podría consistir en un equivalente femenino de los *Textos Sapienciales* masculinos y reuniría consejos y avisos para las mujeres jóvenes. Desde luego, podemos estar haciendo un hincapié excesivo en la capacidad de leer y escribir, impulsados por el énfasis que nuestras sociedades ponen en la cultura letrada. En la novela china *La Historia de la Piedra*, que trata de una familia letrada del comienzo de la dinastía Ching, las hijas de la casa leen y escriben, incluso poesía, pero la mujer que realmente diri-

ge la gran casa y supervisa las complejidades de los ingresos y gastos se introdujo en la familia al casarse y es totalmente iletrada y lleva en su cabeza todos los detalles de la administración de la propiedad.

Así pues, lo más que podemos decir es que mientras la capacidad de leer y escribir fue básica para conseguir empleo en la burocracia del estado, sólo los hombres pudieron ejercer tareas funcionariales de las que las mujeres estaban excluidas, con independencia de su destreza con las letras. Fuera del aparato gubernamental tampoco hay pruebas irrefutables acerca de si las mujeres de las familias de elite realmente aprendían a leer y escribir. Es cierto que no se debe excluir la posibilidad de que en efecto lo hiciesen. Incluso podemos tener documentos efectivamente escritos por mujeres y simplemente ocurre que carecemos de los medios para indentificarlos como tales.

Las mujeres en sociedad y sus títulos

Resulta difícil escribir acerca de las mujeres en la sociedad egipcia cuando no entendemos completamente la propia estructura de esa sociedad. Sin duda estaba extremadamente jerarquizada y la clase dirigente debió estar dividida en muchos estratos diferentes dependiendo de la posición de cada ocupante de un puesto funcionarial. En la cúspide habría altos funcionarios con sus familias: el visir, el supervisor del tesoro, el primer sacerdote de Amón, funcionarios que formaban parte del gobierno central. Por debajo de ellos vendrían los funcionarios que completaban el personal de los departamentos de los anteriores. También habría habido funcionarios con base en los centros provinciales cuya importancia dependería de la importancia del lugar en el que desempeñaban su tarea, pero que presumiblemente sería inferior a la de los funcionarios del gobierno central. Tras ellos habría funcionarios y escribas vinculados a centros o instituciones más pequeños y menos importantes. Las haciendas privadas también empleaban a escribas que probablemente estaban completamente al margen del funcionariado gubernamental.

Debido a que se han hecho tan pocos estudios sobre la sociedad en general, incluyendo a las mujeres en la sociedad, tengo que limitarme a presentar un cuadro parcial y simplificado de lo que seguramente era una estructura muy compleja. En primer lugar, examinaré algunos de los títulos que están atestiguados para las mujeres de familias de alto rango en los Imperios Antiguo, Medio y Nuevo. Posteriormente, examinaré el tipo de ocupaciones en las que encontramos a mujeres de clase más baja, incluyendo el trabajo de la tierra. Por último, quiero estudiar a las mujeres en su condición de arrendadoras o propietarias de tierra cultivable y a las mujeres que pudieron ayudar a sus maridos en sus tareas como funcionarios gubernamentales.

Para el Imperio Medio William Ward fue capaz de distinguir el *status* social de tres grupos de mujeres que llevaban títulos basándose en el rango de sus maridos[9]. El primer grupo consistía en esposas de altos funcionarios

tales como el visir y gobernadores provinciales o nomarcas y hacia abajo hasta llegar a hombres con el título de 'único compañero', que era el título de menor rango del segmento superior de la jerarquía funcionarial. El segundo grupo estaba formado por las esposas de funcionarios menores por debajo del nivel de único compañero, y el tercer grupo estaba por debajo del anterior. Pues bien, los títulos llevados por las mujeres de cada grupo eran diferentes. En el primer grupo se encuentran mujeres que llevan las formas femeninas de prestigiosos títulos de hombres de alto rango *iry-pat* y *haty-a*, así como el título 'hija de un *haty-a*', ninguno de los cuales era especialmente frecuente. Mucho más frecuente era 'sacerdotisa de Hathor' (*hemet netyer ent Huthor*) y 'única señora en espera' (*jekeret nesu watet*), que parecen ser marcas del más alto *status* social. Pero no está claro si una mujer obtenía ese *status* por derecho propio o si era un simple reflejo del *status* de su marido; aunque de hecho las dos cosas no son mutuamente excluyentes.

En el segundo grupo nos encontramos con varios títulos femeninos frecuentes durante el Imperio Medio. Uno de ellos era 'ciudadana' (*anjet ent niut*), que siguió usándose hasta el Imperio Nuevo y fue el título femenino más frecuente en Deir el Medina en los documentos establecidos con escritura hierática (pero no en los textos jeroglíficos) en donde parece que indicaba a la mujer casada. Pero su significado fundamental, especialmente durante el Imperio Medio, no está claro. Otro título frecuente es el de 'señora en espera' (*jekeret nesu*) que se relaciona con 'única señora en espera' pero sitúa a su poseedora en un rango inferior. Por otro lado, 'sacerdotisa-*Wab*' es la contrapartida femenina de sacerdote-*wab* y, por último, 'sirvienta de un gobernante' indica normalmente a mujeres casadas con funcionarios menores. 'Gobernante' se refiere probablemente a un gobernador provincial más que al rey, de modo que ésta no sería una posición ocupada en la capital. El tercer grupo de mujeres incluye a las que llevan títulos de profesiones menores, sirvientas de las casa y dependientas.

Durante el Imperio Antiguo las mujeres de alto rango se distinguían por el uso de títulos que las relacionaban con el rey[10]. 'La que es conocida del rey' es el equivalente femenino de un título utilizado por los altos funcionarios. 'Mujer noble del rey' es otro equivalente femenino de un título masculino. Tanto la forma masculina como la femenina de este título se usaron por primera vez durante la Sexta dinastía, pero la versión femenina siguió usándose hasta la dinastía Once, mientras que la forma masculina desapareció al final del Imperio Antiguo. Por último, los títulos 'señora en espera' y 'única señora en espera' se usaron desde la Quinta dinastía en adelante.

Además de estos títulos que revelan el rango en el Imperio Antiguo existían títulos femeninos que eran claramente administrativos[11]. Había mujeres que, como camareras, estaban al cargo de almacenes y suministros de comida y vestidos, quizá como una extensión de su responsabilidad sobre esos temas dentro de la esfera familiar. También ocupaban puestos relacionados con el tejido, las pelucas, cantar y bailar, médicos, dirección de propiedades agrícolas y cultos funerarios. Muchas de estas mujeres parecen haber estado al servicio de otras mujeres y podían no haber formado

parte de la burocracia estatal. Dos reinas tenían camareras mientras que una princesa, que era la esposa de un alto funcionario llamado Mereruka, no sólo tenía una camarera, sino también mujeres como 'inspectora del tesoro', 'supervisora de los ornamentos' y 'supervisora de los vestidos'. La única mujer supervisora de médicos que conocemos estaba probablemente a cargo de las mujeres médico que atendían a una reina madre, pues en caso contrario los médicos eran normalmente varones. Las mujeres cantantes y danzarinas estaban con frecuencia vigiladas por mujeres supervisoras, pero junto a ellas también había supervisores. Los testimonios parecen mostrar que si bien los hombres podían supervisar a las mujeres, éstas probablemente no supervisaban a hombres. En comparación con los títulos administrativos masculinos los utilizados por mujeres aparecen con mucha menor frecuencia y variedad. El único alto título administrativo atestiguado para una mujer es el de visir en la Sexta dinastía. No está claro si su uso era honorífico o funcional, pero el hecho es que el ejemplo es único y causa tanta sorpresa que subraya la imperante ausencia de mujeres en el ámbito administrativo.

Durante el Imperio Medio las mujeres todavía tenían unos pocos títulos administrativos, pero parecen haber sido menos variados y todavía menos comunes que en el Imperio Antiguo. Ya hemos presentado el título 'escriba femenino'. También encontramos 'vigilante de la cámara', 'mayordomo', 'supervisora de la cocina' y 'selladora'. Todos ellos se encuentran con más frecuencia en forma masculina y ostentados por hombres. Se refieren a la gestión de las casas y quizá pertenecían a mujeres del servicio privado, no gubernamental, y posiblemente estaban bajo la responsabilidad de otras mujeres[12]. Henry Fischer, en un estudio sobre los títulos llevados por mujeres durante los Imperios Antiguo y Medio, concluye que 'es difícil evitar la impresión de que las mujeres del Imperio Medio estaban involucradas con menos frecuencia y de manera menos significativa en tareas relativas a la administración de personas y propiedades de lo que con anterioridad era el caso, lo que no quiere decir que su papel fuese nunca de gran importancia, con la excepción, desde luego, de las madres, esposas o hijas de reyes'[13].

El título de 'señora en espera' se encuentra también en el Imperio Nuevo, cuando lo usan únicamente las esposas y, en algunos casos, las hijas de altos funcionarios. Durante mucho tiempo se pensó que el título significaba concubina del rey. Pero dos estudiosos señalaron la inverosimilitud de este sentido al considerar que muchas de estas mujeres estaban casadas con altos funcionarios[14]. Parece difícil admitir que el rey pudiese tener prerrogativas sexuales sobre estas mujeres para posteriormente dárselas como esposas a sus funcionarios como 'sobras del rey'. En la actualidad se propone comprender el título como reflejo de la ocupación de cierta posición en la corte. Esta indicación podría conferir cierto *status* y ser adecuada para la esposa de un alto funcionario. Durante la dinastía Dieciocho la fórmula 'única señora en espera' se dejó de usar, quedando 'señora en espera' como la forma principal a la que ahora se atribuía el mayor prestigio. También se encuentra otra forma: 'gran señora en espera' (*jekeret nesu weret*).



44 Entronización de Nitiqret, hija de Psamético I. Amón-Re coloca su mano sobre la cabeza de la arrodillada esposa del dios.

Un título importante del Imperio Nuevo que relacionaba a su poseedora con el rey el es el de 'nodriza del rey' (*menat nesu* y variantes). Se conoce a estas mujeres fundamentalmente a través de los monumentos de sus maridos e hijos que, en su mayoría, son funcionarios de alto rango. Esta conexión íntima con la familia real, especialmente con el futuro rey, podría aportar el favor real a toda la familia y asegurar el progreso de sus integrantes varones en la carrera burocrática, puesto que como hijos de la nodriza del rey y por tanto hermanos de leche del rey era verosímil que formasen parte del círculo íntimo del rey durante su infancia[15]. Pero la posición de 'nodriza del rey' no era una función dentro de la burocracia estatal, aunque era importante porque suponía la posibilidad de influir ante el propio rey y se trataba de una función biológica que sólo una mujer podía desarrollar. Por lo demás ignoramos durante cuánto tiempo permanecía en cargo una nodriza real después del destete.

Ocupaciones de las sirvientas

Existen algunas clases de empleo fuera de las casas particulares, dejando aparte la ocupación de nodriza, en las que las mujeres parecen haber estado muy presentes a lo largo de toda la historia de Egipto: moler y hacer el pan, hilar y tejer y actividades de música y danza. En otros dominios los testimonios sugieren que hubo menos implicación femenina: fabricación de cerveza, preparación y cocinado de carne, producción artesanal y actividades agrícolas en grandes propiedades. Examinaré el material iconográfico y textual para ver hasta dónde llegan los efectos de la división sexual del trabajo.

Ya hemos visto que durante los Imperios Antiguo y Medio unas pocas mujeres ostentaban títulos administrativos y que muy probablemente estaban al servicio de mujeres del círculo del rey o de haciendas privadas más

que de la administración estatal. En estos casos su *status* dependería del de su empleador. Por debajo de tales títulos había otros de los que podemos conjeturar que se trataba de títulos de sirvientas y dependientas de la casa incluyéndose las peluqueras. En el Imperio Medio debió de haber veinte títulos de este tipo, aunque por desgracia sabemos poco de las funciones a las que se refieren[16]. Con el título de 'selladora' conocemos al menos a ocho mujeres del Imperio Antiguo y Primer Período Intermedio que estaban al servicio de mujeres en casas particulares; también se conoce a otras dos mujeres con este título en la dinastía Doce[17]. El sellado era una de las funciones más comunes para los hombres en sus ocupaciones burocráticas, pues debido a la ausencia de llaves y cerraduras se utilizaban los sellos para salvaguardar la propiedad. Un sellador llevaba el sello autorizado con el que protegían contenedores y almacenes contra cualquier entrada desautorizada.

Otros títulos significan 'nodriza' o 'niñera'. Las mujeres que llevaban estos títulos aparecen ocasionalmente como parte de grupos familiares sobre los monumentos. En una estela del Imperio Medio una nodriza está sentada enfrente del propietario[18] y en otra estela la nodriza se sienta junto al hombre que dedica la estela sosteniendo su brazo (fig. 25)[19]. En una carta del Imperio Medio el remitente dice: 'Y escríbeme sobre todos los asuntos concernientes a la salud y vida de la nodriza Tima'[20]. Otra carta sobre asuntos domésticos menciona a 'la nodriza Yeye'[21].

Cuando se trata de la preparación de alimentos en el Imperio Medio son más frecuentes los títulos utilizados por hombres que por mujeres[22]. Sólo está atestiguada una 'cervecera' y otra 'molinera', estando sendas ocupaciones relacionadas con el procesado del grano en cerveza y pan que, como ya hemos visto, se relacionaba con las mujeres. En representaciones de la panificación y la producción de cerveza desde el Imperio Antiguo hasta el Nuevo aparecen tanto hombres como mujeres; pero en algunas las mujeres desarrollan la totalidad del proceso de panificación. De los distintos procesos que tienen lugar, desde el Imperio Antiguo en adelante la molienda se representa con mucha más frecuencia ejecutada por mujeres que por hombres (fig. 32) y el gobierno proporcionaba esclavas para realizar este cometido en Deir el Medina. Es más, a partir del reinado de Sety I, de la dinastía Diecinueve, tenemos documentos administrativos relativos a la producción de pan para el palacio real de Menfis que ofrecen el listado de la cantidad de grano proporcionado a veintiséis mujeres para moler, junto con la cantidad de harina que producía esta operación[23]. Así pues, parece que hubo una tradición según la cual la molienda era un trabajo normalmente hecho por una mujer. También se representa con frecuencia a las mujeres en otras fases del proceso de panificación como eran atender el fuego y colocar la masa en moldes. Sin embargo, aunque algunos hombres de los Imperios Antiguo y Medio aparecen identificados como 'panadero', no se conserva un solo ejemplo de mujer con este título. Como hemos visto el proceso de fabricación de cerveza se relacionaba estrechamente con la panificación. Pues bien, en el Imperio Medio conocemos cierto número de hombres a los que se llama 'cervecero', pero sólo a una mujer. En las representaciones de todos los períodos se muestra a más hombres que mujeres

en las escenas y maquetas funerarias relacionadas con la fabricación de cerveza, aunque las mujeres no estaban en absoluto excluidas del proceso.

En otras áreas de la preparación de alimentos los testimonios del Imperio Medio también revelan la ausencia de títulos femeninos, mientras que existen varones que son 'carniceros', 'cocineros' y 'reposteros'[24]. Pero ninguno de estos títulos es frecuente en las fuentes textuales, sugiriendo esto que no era usual mencionar a este tipo de personas. Así pues, podía haber equivalentes femeninos que, simplemente, no aparecen en las fuentes. Pero ocurre que cuando contemplamos las representaciones plásticas de los Imperios Medio y Nuevo no encontramos figuras de mujeres que desarrollen estas actividades. Así, las escenas de carnicería, que destacan por su abundancia, representan a hombres exclusivamente. Es cierto que muchas están en contextos rituales y sacrificiales, pero tampoco las que se refieren a la casa representan a mujeres realizando esta actividad. El posterior despiece del animal muerto y la preparación de la carne también son tareas exclusivamente masculinas. Lo mismo puede decirse de escenas similares que muestran la preparación de pescado y aves (fig. 33). La matanza de animales pequeños tales como cabras, ovejas y cerdos no se representa con frecuencia, quizá porque su carne carecía de prestigio comparada con la de vacuno, de modo que no podemos saber si esta faceta de la carnicería también era monopolio de los hombres. Las escenas de cocina muestran la carne o bien asada en un espeto manual sobre un fuego o cocida en un recipiente; en ambos casos los cocineros son hombres. Por otra parte, en el Imperio Medio el título masculino para 'cocinero' sólo aparece unas pocas veces, pero la forma femenina no está atestiguada.

Las capillas funerarias decoradas incluyen con frecuencia escenas de talleres dedicados a diferentes producciones artesanales tales como carpintería, fabricación de joyas, fraguas, escultura, curtido e hilado. En todas ellas, excepto las relacionadas con la manufactura textil, sólo se muestran figuras de hombres. Aunque el hilado y el tejido no se representan en el Imperio Antiguo conocemos escenas de mujeres que entregan vestidos y reciben pagos. Es más, algunas mujeres son 'supervisor de tejedores' o 'supervisor de la casa de los tejedores'[25]. Pero como las mujeres no supervisan a los hombres esto sugiere que los tejedores eran mujeres, lo que encaja con el hecho de que el jeroglífico del Imperio Antiguo para tejedor use una figura femenina. En escenas y maquetas del Imperio Medio son las mujeres quienes hilan y tejen (fig. 28). En un papiro del final del Imperio Medio leemos la lista de noventa y cinco esclavos, la relación entre mujeres y hombres es de dos a uno[26]. Pues bien, la mayoría de las mujeres cuya profesión se preserva en el documento están relacionadas con la producción textil, pero ninguno de los hombres. La conclusión es que en los Imperios Antiguo y Medio esta era una producción en la que las mujeres predominaban. En esa época se usaba un telar horizontal. Desde los comienzos del Imperio Nuevo encontramos representaciones de telares verticales en donde trabajan hombres[27]. El hilado y el tejido se representan pocas veces en ese período, pero una escena de una tumba ramésida muestra tanto a hombres como a mujeres en un cobertizo destinado al tejido con un telar vertical, sobre el que aparentemente trabajan mujeres[28].

Si las mujeres estaban altamente relacionadas con la producción de textiles, no era así con su lavado. Las escasas representaciones de esta actividad de los Imperios Antiguo, Medio y Nuevo muestran que la ejecutaban hombres[29]. El lavandero se incluye en la lista de profesiones citadas en *La Enseñanza de Jety el hijo de Duaf* precisamente porque es masculina. El personal del servicio de lavandería que el estado proporcionaba a los aldeanos de Deir el Medina era masculino. *El Cuento de los Dos Hermanos* menciona a los 'lavanderos del Faraón'. Parecería que las tareas de lavandería eran monopolio de los hombres cuando se realizaban profesionalmente.

La música desempeñaba un papel muy importante en los ritos de los templos y en las ceremonias funerarias y quizá también en las diversiones cotidianas. A partir del Imperio Antiguo existe una gran cantidad de testimonios sobre mujeres que tocan instrumentos y bailan[30]. En las escenas funerarias del Imperio Antiguo mujeres de clase alta distraen a sus maridos y padres con música (fig. 34)[31]. También conocemos escenas que muestran a grupos de mujeres que bailan, cantan y tocan palmas (fig. 40). Estos grupos podían estar vinculados a instituciones religiosas y a la casa del rey o de particulares. En el Imperio Antiguo una ocupación posible para una mujer era ser supervisora de uno de estos grupos, pero en el Imperio Medio esta posición de autoridad había pasado a los hombres. En un primer momento parece que los grupos estaban formados exclusivamente por mujeres. Esto se refleja en los títulos de músicos del Imperio Medio, que incluyen tanto formas femeninas como masculinas. Bandas de instrumentistas están bien atestiguadas en las capillas funerarias de la dinastía Dieciocho, en donde aparecen en escenas de banquete para entretener a los invitados (fig. 35). Aunque podían estar formadas sólo por mujeres, existen bastantes bandas mixtas como para mostrar que hombres y mujeres tocaban juntos. En el capítulo Ocho veremos que las bandas musicales también se relacionaban con los ritos religiosos y se incluían entre el personal del templo.

Uno de los medios de transporte más importante del antiguo Egipto era en bote sobre el Nilo y tenemos numerosas representaciones de embarcaciones y de sus tripulaciones. Parece que los marineros siempre eran hombres y ninguno de los títulos del Imperio Medio referentes a las tripulaciones de barcos es femenino. En todo caso las mujeres podían, desde luego, viajar en barco pero formar parte de la tripulación de una embarcación no era usualmente una profesión abierta a ellas, a menos que fuesen señoras del harén, vestidas con redes de pesca y destinadas a entretener a un rey aburrido[32].

El trabajo de la tierra

La sociedad egipcia se basaba en la agricultura y la mayor parte de la población debió de trabajar desarrollando una u otra actividad en relación con la tierra. Esto se ve reflejado en escenas de capillas funerarias de los Imperios Antiguo, Medio y Nuevo que muestran las tierras particulares del propietario o las tierras del rey o del templo que el propietario de la tumba tenía bajo su responsabilidad. Uno de los hechos más

obvios en relación con estas escenas es que el número de figuras de hombres sobrepasa con mucho el de mujeres.

En las escenas que reflejan el transcurso del año agrícola, desde el arado y la siembra hasta la cosecha, las mujeres desempeñan una parte muy pequeña en todos los períodos. En el Imperio Antiguo las mujeres aparecen aventando el grano y desde el Imperio Medio en adelante siguen a los hombres que cosechan recogiendo en pequeñas cestas las espigas de grano caídas (fig. 36). Sin embargo no se las representa cortando el grano, aunque a veces aparecen llevando refresco a los segadores. Como contraste se pinta a las mujeres participando en la recolección del lino. Pero no está claro si tiene alguna importancia el hecho de que la planta del lino no se corte sino que se desentierre. Es posible que hubiese razones para no mostrar a mujeres manipulando hojas cortantes en la tumba, o quizá había razones rituales para que las mujeres no cortasen espigas de grano. Por otra parte, es evidente que la directa implicación de las mujeres en la manufactura textil podría llevarlas a participar también en la cosecha del lino, pero las mujeres también estaban relacionadas con la molienda del grano y la panificación y no segaban el trigo.

Aunque en una ocasión se representa a una mujer cosechando uvas en una tumba de la dinastía Dieciocho, la viticultura se representa generalmente como una ocupación masculina. Lo mismo es cierto con respecto al cuidado de los animales y las actividades en los pantanos, como la caza de

45 (*izquierda*) Estela de la esposa del dios Anjnesneferibra.
46 (*derecha*) La esposa del dios Anjnesneferibra recibiendo vida de Amón-Re en una entrada de Karnak.





aves con trampas y la recolección de papiros. La tendencia a excluir a las mujeres de este tipo de trabajos en las haciendas recibe un eco en la escasez de los títulos conocidos en el Imperio Medio que se relacionan con estas actividades: todos son masculinos excepto una 'aventadora' y dos 'jardineras' listadas entre los noventa y cinco esclavos mencionados más arriba. Estas últimas podían trabajar en el jardín dependiente de la casa. Una carta del año veinticuatro de Rameses II proporciona una lista de trabajadores en una hacienda de Amón en el Delta. Sus ocupaciones están en estrecho paralelismo con las actividades desarrolladas por los trabajadores de la tierra que aparecen en las escenas funerarias: vaqueros, cabreros, porquerizos, pastores de asnos, cuidadores de mulos (?), guardianes de aves, pescadores, cuidadores de aves de corral, vinateros, trabajadores de la sal, recolectores de papiros, fabricantes de cuerdas, fabricantes de esteras (?) y campesinos[33]. Todos ellos aparecen con bastante claridad designados como hombres, aunque si la fuerza de trabajo incluyese a mujeres resultaría fácil indicarlo. Sin embargo sabemos que había mujeres vinculadas a las haciendas de los templos, puesto que tenemos textos que las mencionan. Por ejemplo, en un decreto de Sety I relativo a una hacienda en Nubia que pertenece al templo del rey en Abido, el texto habla de cualquier persona perteneciente al templo en esta propiedad 'sea hombre o mujer'. Por desgracia carecemos de información sobre cómo se empleaba a las mujeres, si trabajaban la tierra o si estaban relacionadas con la producción de pan, vestidos y otras necesidades de la fuerza de trabajo masculina.

Probablemente se podía reclamar a todos los egipcios para llevar a cabo trabajos de estado o corveas[34]. La creencia de que semejante disponibilidad continuaría en el más allá llevó al desarrollo de la figura *shabti*, que se colocaba en la tumba para ocupar el lugar del fallecido en el caso de que se le llamase. Cabe suponer que en vida quienes eran lo bastante ricos podían pagar a alguien que les reemplazase mientras que otros tenían que acudir por sí mismos. Un papiro del final del Imperio Medio trata acerca de casos de personas que intentaron huir antes del final de su servicio[35]. A todos ellos parece haberles correspondido trabajar en tierras del estado. En la lista aparecen tanto mujeres como hombres, pero no está claro si ellas hacían el mismo trabajo que los hombres o si había una distinción basada en el sexo. El documento también deja claro que se tomaba como rehenes a las familias de los huidos y quizá se les obligaba a trabajar hasta que los escapados reapareciesen.

Este sistema de castigo todavía parece haberse usado en el Imperio Nuevo. En un texto que intenta persuadir a un aprendiz de escriba para que sea menos revoltoso y se concentre en sus estudios, su consejero dice: 'Cuando tenía tu edad pasaba mi tiempo en los cepos: ellos dejaron mis piernas cojas... estaba prisionero en el templo mientras mi padre y mi madre estaban en el campo así como (mis) hermanos y hermanas'[36]. En otro texto, con el mismo objetivo de estimular a aprendices de escriba, el autor habla de los inconvenientes de ocuparse de una cuadra porque tenía que afanarse sin pausa si no quería que el desastre cayese sobre él y su familia. Una de estas calamidades es que 'su hija está en el dique' y el traductor comen-



47 Estela votiva de Neferhotep adorando al deificado Amenhotep I y a Amosis Nefertari.

ta que esta chica 'presumiblemente estaba haciendo algún trabajo duro en una presa'[37]. Todo el tenor del texto deja claro que esa era una ocupación para un chica carente de posición.

Hay otras indicaciones de que las mujeres podían trabajar de puertas afuera. En primer lugar, en una copia del Imperio Nuevo de un texto del Imperio Medio, las mujeres sirven de batidoras para que las aves silvestres salgan de los pantanos[38]. Aunque esta no es una actividad que se dibuje en las tumbas, las diferentes escenas de pantano muestran en su totalidad a hombres trabajando. En segundo lugar, dos poemas de amor del Imperio Nuevo usan la imagen de una chica cazando aves con red[39]. Aunque en escenas funerarias ésta aparece como una actividad exclusivamente masculina (fig. 33), y los cuidadores del corral listados entre el personal de la hacienda de Amón eran hombres, la imagen difícilmente podría ser eficaz si fuese una mera ficción poética y no un hecho de la vida real. En un poema la chica lleva las aves a la casa de su madre, lo que sugiere que el contexto no era el de la caza de aves en una gran propiedad, sino una pequeña hacienda en donde se capturan aves para su propio sustento.

Las mujeres podían poseer o arrendar tierra y cultivarla, quizá para proporcionarse un medio de vida o quizá como forma de invertir una riqueza excedentaria. El *Papiro Wilbour*, que data del reinado de Rameses V, trata de la producción de grano en tierra propiedad del estado que se alquila a arrendatarios[40]. De ellos sólo en torno al 10 por 100 son mujeres. El único título que se les da es el de 'ciudadanas'. La cuestión es si estas mujeres trabajaban de forma efectiva la tierra con sus propias manos. Los arrendatarios podían emplear a un campesino para realizar el trabajo y en dos casos el arrendatario, que es un escriba, tenía su tierra cultivada por una mujer. Otro documento habla de grano 'procedente [de la casa de] la señora Roja (?) de la tierra agrícola que [ella] cultivaba...'[41]. Es posible que algunas mujeres estuviesen efectivamente implicadas en el trabajo de la tierra.

MUJERES QUE EJERCÍAN LA AUTORIDAD DE SUS MARIDOS

Aunque las mujeres no podían ocupar puestos funcionariales del estado en algunos casos podían participar en tareas que emanaban de las que correspondían a sus maridos. En un documento de la dinastía Veinte un escriba de la necrópolis de Dyehutymose informa sobre la recaudación de impuestos en forma de grano que efectuó en diferentes puntos al sur de Tebas. Pues bien, una parte de ese grano la entregó al escriba de la necrópolis llamado Nesamenemipet y a su mujer, la instrumentista de Amón llamada Henuttawy[42]. En este caso se trataba de los ingresos oficiales que Nesamenemipet recibía en su calidad de escriba de la necrópolis. Pero en una de las entradas del documento el nombre de Henuttawy aparece antes del de Nesamenemipet, mientras que en otras dos aparece sólo su nombre recibiendo grano. En Ginebra se conserva una carta de Henuttawy a Nesamenemipet que trata precisamente sobre el asunto del cobro de grano y se han planteado cierto número de problemas[43]. Parece que Nesamenemipet está de viaje y que



48 Estela votiva dedicada por una mujer a la que se representa adorando al carnero de Amón-Re.

Henuttawy ocupa su lugar. Ella permanece al margen de la estructura burocrática oficial y obtiene su autoridad no por derecho propio sino porque es la esposa de Nesamenemipet. Si Nesamenemipet hubiese perdido su trabajo o muerto la autoridad de su esposa también habría terminado.

Vemos esto en otro caso registrado en una carta enviada a un hombre en donde se da cuenta de la entrada sin autorización de su esposa en un almacén del estado del que ella tomó varios objetos[44]. Llevada ante un tribunal y preguntada porqué abrió el almacén sin permiso de su vigilante, ella replicó que el vigilante era su marido, como si pensase que esto dejaba todo aclarado. Por desgracia esta respuesta no se tuvo en cuenta porque se había trasladado a su marido a otro puesto con anterioridad a que ella entrase en el almacén. Está claro que cualquier derecho que ella pudiese haber tenido para entrar en el almacén había terminado cuando su marido dejó de ser su vigilante.

Volviendo al informe de Dyehutymose sobre la colecta de impuestos, encontramos a una segunda mujer que quizá también estaba actuando en lugar de su marido. Dyehutymose recibió treinta sacos como impuestos ‘de

la mano de la instrumentista de Amón llamada Meshanefer, esposa del Maestro del Santuario Portátil llamado Herynefer'. Tal vez estos casos distaban mucho de estar aislados y podía ser bastante habitual que las mujeres ayudasen a sus maridos en el desempeño de sus tareas oficiales al tiempo que por sí mismas permanecían en el exterior de la estructura funcionarial masculina.

Conclusión

En resumen. El tipo de trabajo que realizaba una mujer en el antiguo Egipto dependía de su *status* o del *status* de su marido, cosa que no es sorprendente. En el Imperio Antiguo cierto número de mujeres ocupaban posiciones administrativas, probablemente en casas privadas o al servicio de otras mujeres. Tanto por su variedad como por su frecuencia estas tareas son insignificantes al lado de las funciones que los hombres podían ocupar. No hay testimonios claros de que estas mujeres tuviesen autoridad sobre trabajadores varones. Más abajo de la escala social aparecen un cierto número de distinciones derivadas del sexo. Los sirvientes varones tendían a ocuparse de otros hombres y las sirvientas de las mujeres; los hombres hacían la cama del señor de la casa y las mujeres la de su esposa; mujeres antes que hombres podían portar una silla destinada a transportar a una mujer; los bailarines actuaban en grupos separados de mujeres y hombres. En los Imperios Medio y Nuevo los títulos administrativos poseídos por mujeres prácticamente desaparecieron. Unas pocas posiciones para mujeres siguieron en uso, pero la administración se convirtió a todos los niveles de la sociedad en una prerrogativa formal de los hombres. También encontramos una distinción entre los tipos de trabajo hecho por hombres y por mujeres en el personal empleado en grandes casas y en haciendas particulares. Mientras que ambos se empleaban en la casa como sirvientes o en el proceso de panificación y producción cervecera, la mayor parte de los restantes aspectos de la producción alimenticia eran del dominio masculino. La mayor parte de la actividad artesanal dependía de hombres que trabajaban en los talleres con la excepción de la manufactura textil, que implicó principalmente a mujeres hasta el Imperio Nuevo, cuando los hombres se introdujeron como parte de la fuerza de trabajo, quizá en relación con la introducción del telar vertical. La mayor parte del trabajo en el exterior en haciendas privadas o de instituciones era realizado por hombres, que sólo dejaban unas pocas actividades en las que las mujeres desempeñaban algún papel.

Las mujeres, como los hombres, podían ser reclamadas para realizar trabajos para el estado y quizá trabajaban directamente la tierra. Hay unos pocos testimonios de que a pesar de las diferencias de actividades por sexo que aparentemente son específicas de las grandes propiedades, las mujeres en algunas ocasiones tenían que trabajar fuera como parte de su corvea, como castigo, como resultado de las duras condiciones de vida o para cultivar la tierra que poseían o arrendaban. Sin embargo, existen bastantes fuentes para mostrar que existía una división ideal del trabajo basada en

distinciones sexuales que limitaba los tipos de trabajo que una mujer podía realizar pero que era mucho menos restrictiva en lo que se refiere a los hombres. Pero nos resulta muy difícil saber hasta qué punto el ideal tenía una plasmación práctica.

Lecturas complementarias

Baines, J. y Eyre, C. J., 'Four notes on literacy', *Göttingen Miszellen* 61, 1983, 65-96.

Fischer, H. G., *Egyptian Studies I: Varia*, Nueva York 1976 (Acerca de los títulos administrativos de mujeres en los Imperios Antiguo y Medio).

Fischer, H. G., *Egyptian Women of the Old Kingdom and of the Heracleopolitan Period*, Nueva York 1989.

Fischer, H. G., 'Women in the Old Kingdom and the heracleoplitan Period', en B. S. Lesko (ed.), *Women's Earliest Records form Ancient Egypt and Western Asia*, Atlanta 1989, 5-24.

Robins, G., 'Some images of women in New Kingdom art and literature', en B. S. Lesko (ed.), *Women's Earliest Records form Ancient Egypt and Western Asia*, Atlanta 1989, 105-116.

Robins, G., 'While the woman looks on: gender inequality in the New Kingdom' *KMT* 1 n.° 3, 1990, 18, 21, 64-65.

Sweeney, D., 'Women's correspondence from Deir el-Medinah', *Acts of the VIth International Congress of Egyptology*, Turín, en prensa.

Ward, W.A., *Essays on Feminine Titles of the Middle Kingom and Related Subjects*, Beirut 1986.

Ward, W. A., 'Non-royal women and their occupations in the Middle Kingdom', en B. S. Lesko (ed.), *Women's Earliest Records from Ancient Egypt and Western Asia*, Atlanta 1989, 33-43.

CAPÍTULO VII

LA POSICIÓN ECONÓMICA Y LEGAL DE LAS MUJERES

POSESIÓN DE LA TIERRA Y PROPIEDAD EN LOS IMPERIOS ANTIGUO Y MEDIO

Tanto si la totalidad de la tierra estaba teóricamente en posesión del rey como si no, desde los comienzos del Imperio Antiguo se había planteado la noción de posesión privada de la tierra, esto es, que los posesores de tierra podían utilizarla como lo juzgasen oportuno. Aunque los testimonios de esta época son escasos, nos encontramos con que tanto mujeres como hombres podían poseer la tierra[1]. En su inscripción biográfica un funcionario de la Tercera dinastía llamado Metyen nos dice que había heredado cincuenta aruras de tierra de su madre Nebsenet. Una arura tiene una superficie de unos 2.700 metros cuadrados. En la Quinta dinastía, otro funcionario llamado Tyenti se refiere en un texto a dos aruras de tierra que obtuvo procedentes de su madre. Otros documentos legales que se conservan confirman que las esposas podían heredar de sus maridos y también se sabe de hijas que heredan de sus padres. Estos textos tempranos se refieren exclusivamente a la clase alta y desconocemos si hombres y mujeres de rango inferior tendían semejante derecho de propiedad.

El número de documentos legales relativos a la propiedad y herencia datados en el Imperio Medio es un tanto mayor y pocos de ellos se refieren a mujeres. Hacia el final de la dinastía Doce, en el año cuarenta y cuatro de Amenemhat III, un funcionario llamado Anjreni, el fiel portasellos del director de trabajos, hizo un testamento dejando todas sus posesiones a su hermano Wah, que era sacerdote. Esto sugiere que Anjreni no tenía una esposa o hijos que le sobreviviesen. Seguidamente Anjreni murió y Wah recibió la herencia quien, en el año dos del reinado del siguiente rey que era Amenemhat IV, hizo su propio testamento dejando todo a su esposa: 'Testamento hecho por el sacerdote ... Wah: Hago un testamento para mi esposa ... Sheftu llamada Teti, de todo lo que mi hermano ... Anjreni me dio, con todos los bienes en correcto estado, de todo lo que él me dio. Ella misma (lo) dará a cualquiera de los hijos que tendrá conmigo, como quiera. Le doy los tres



49 Estela votiva del trabajador Penbuy, su hijo Amenmose, y su esposa Iretnofret.

asiáticos que mi hermano ... Anjreni me dio. Ella misma se los dará a cualquiera de sus hijos que desee. En cuanto a mi tumba, seré enterrado en ella y también mi mujer, sin que se permita a nadie impedirlo. Ahora, en cuanto a las habitaciones que mi hermano ... Anjreni construyó para mí, mi esposa vivirá en ellas sin que se permita a ninguna persona echarla de allí'[2].

Así pues no parece que Teti tenga hijos todavía, quizá este documento se redactó en el momento de su matrimonio con Wah. Si es así Anjreni ya habría muerto y probablemente Wah no sería muy joven; quizá no pudo permitirse el matrimonio hasta que heredó la propiedad de su hermano. Una mano diferente añadió una frase a mayores al documento: 'Es el diputado Geb que actuará como guardián de mi hijo'. Esto sugiere que Teti dio un hijo a Wah pero que Wah no esperaba verlo crecer. Esta puede ser la razón por la que en su testamento permite a su mujer decidir cómo repartir la herencia entre los hijos que pudiera darle.

Intef, el hijo de Mery, llamado Keby, hizo otro testamento en el Imperio Medio, en concreto al final de la dinastía Doce. En él deja su cargo a su hijo, anula un testamento que había hecho en favor de la madre de este hijo, que debió haber sido una esposa anterior, y deja su casa al hijo todavía no nacido que esperaba de otra mujer, presumiblemente su nueva esposa[3]. Es interesante señalar que la casa va a ir al futuro hijo y que no se hace ninguna provisión para su esposa. Quizá se asume que ella utilizará la casa

hasta que el niño crezca y que él tendrá entonces la responsabilidad de velar por su madre.

Otro documento más tardío en el Imperio Medio trata aparentemente sobre la disputa entre un hombre y su hija sobre la propiedad de ciertos bienes[4]. El padre pretende legar a su esposa Senebtysy quince esclavos además de los sesenta que ya le había entregado. Pero su hija, Tahenwet, planteó una querella contra él según la cual su marido le había dado a ella esos bienes que su padre, a su vez, cedió a su propia mujer. El documento parece incluir un registro privado de las alegaciones del padre sobre el caso, pero está demasiado dañado como para que se pueda comprender completamente. Quizá Senebtysy era la segunda esposa del padre mientras que Tahenwet era hija de la primera, lo que pudo originar fricciones entre ambas. Stephen Quirke sugiere que el hombre implicado en el asunto era el visir de la dinastía Trece Renseneb, lo que explicaría el elevado número de esclavos en cuestión[5]. El caso muestra que una mujer podía iniciar una querella por sí misma.

La posición económica de las mujeres en el Imperio Nuevo

A pesar de la aparente abundancia de fuentes datadas en el Imperio Nuevo, conocemos mucho menos de lo que nos gustaría sobre el funcionamiento de la economía egipcia[6]. Sin embargo, existía una diferencia esencial entre los asuntos económicos de los hombres y los de las mujeres de la clase dirigente. Los hombres eran escribas por definición, tenían algún tipo de cargo gubernamental y a cambio de desempeñarlo recibían un salario en grano y otros bienes, dado que no existía la moneda. Por el contrario, las mujeres estaban excluidas de la burocracia y por tanto de la posibilidad de recibir semejantes ingresos directamente. Sin embargo, un trabajador corriente de Deir el Medina recibía 4 *jar* (unos 300 litros) de trigo emmer para pan y 1,5 *jar* de cebada para cerveza cada mes[7]. Se ha considerado que esto podría alimentar a una familia de unos diez miembros si algunos eran niños pequeños. Así pues, la paga que el gobierno daba a un hombre se entendía que lo capacitaba para sostener a una esposa y a una familia. Es más, los días de fiesta se proporcionaba a los trabajadores provisiones extraordinarias procedentes de los templos y unos cuantos textos parecen mostrar que los hombres cedían parte de ellas a varias mujeres. La identidad de las mujeres no queda clara, pero casi con seguridad se trataba de miembros de la familia. Así pues es probable que se esperase que las mujeres dependiesen de sus maridos para su sustento básico en Deir el Medina.

Pese a ello sabemos de mujeres de Deir el Medina implicadas en transacciones económicas por su propia cuenta. Por ejemplo, se pagó a una mujer 29 *deben* de cobre, equivalente a casi 15 *jar* de grano, por unos vestidos que tal vez había tejido ella misma[8]. Un *deben* era una unidad de peso que equivalía aproximadamente a 91 gramos. En otros tratos una mujer compraba bienes por 76 *deben*. Dejó como señal adornos y verduras por un valor de 5 *deben* pero adeudaba el resto[9]. El acreedor debía pensar que ella sería capaz de pagarle su deuda en un plazo de tiempo razonable. En



50 Estela votiva de la señora de la casa Bujnefptah, esposa del trabajador Kasa.

otro caso una mujer era capaz de ofrecer una parcela de tierra para pagar la compra de un burro[10]. Otro texto ofrece la lista de propiedades que alcanzan un valor total de 170 *deben* que se debían a una mujer llamada Webjet[11]. También nos encontramos con una mujer que tenía derecho a cierto número de días de trabajo de diez esclavos[12]. Esto era una forma antigua de compartir el tiempo: un grupo de gente poseía conjuntamente a un grupo de esclavos sobre los cuales cada uno tendría derecho a cierto número de días de trabajo por año. Probablemente los amos podían usar esos días para su propio servicio o venderlos a algún otro como medio de obtener beneficios.

También existen ejemplos de mujeres que fueron propietarias de esclavos en lugares distintos a Deir el Medina. Un papiro procedente de Gurob, en el Egipto Medio, registra que un hombre compró a una mujer y su hijo diecisiete días de trabajo de una esclava llamada Jeryt y cuatro de otra esclava llamada Henut. Más tarde el hombre compró a la mujer otros seis días de trabajo de Jeryt, en esta ocasión no se menciona al hijo[13]. El comprador pagó por un total de veintisiete días de trabajo con varias prendas de vestir, un toro y dieciséis cabras. Así pues, el alquiler de esclavos podía proporcionar una fuente de ingresos extra a una mujer, aun cuando el capital inicialmente invertido fuese considerable. Un papiro tebano recoge la compra de un esclavo por una mujer a un precio de más de 400 *deben*[14]. Ella pagó la mitad del valor con textiles de los que disponía en el momento, y que tal vez había tejido ella misma, por un valor de 223 *deben*. El resto lo pagó con objetos que obtuvo de sus vecinos. Quizá esperaba pagar la deuda alquilando al esclavo, o sus acreedores podían haber acordado que se les pagase con días de trabajo del esclavo. Por desgracia no se menciona en el documento este extremo, pues el texto está menos interesado por la transacción como tal que por la refutación de una acusación según la cual la mujer había liquidado el precio de la compra con cosas que no eran suyas.

Estos casos dejan claro que algunas mujeres estaban implicadas en tratos comerciales referentes a bienes de gran valor en comparación con el salario mensual de un trabajador de Deir el Medina. Sin embargo, también los hombres llevaban a cabo transacciones comerciales privadas y en Deir el Medina, por ejemplo, los trabajadores hacían y decoraban muebles y objetos de uso funerario, arrendaban sus burros en busca de beneficios y posiblemente cultivaban parcelas de tierra en el exterior de la aldea. Los textos de la aldea que conservamos revelan que había hombres que destacaban por su capacidad en los negocios. En una serie de documentos relativos a transacciones financieras, recogidos para un estudio de la economía de la aldea[15], sólo un 18,1 por ciento de los que conservan nombres implican a mujeres, y sólo el 10,3 por ciento de las personas nombradas son mujeres. La conclusión es que o bien las mujeres no eran tan activas económicamente como los hombres en los tipos de tratos contenidos en los documentos o bien eran hombres los que llevaban a cabo la mayoría de las transacciones referentes a mujeres y en beneficio de éstas.

Dejando aparte la aldea de trabajadores, desconocemos los salarios pagados a los empleados gubernamentales. Altos funcionarios como el visir

o el supervisor del tesoro recibirían muchas veces la cantidad pagada a un simple trabajador. En el *Papiro Wilbour*, que registra la propiedad de la tierra en parte del Egipto Medio durante el reinado de Rameses V, el visir tiene veinte aruras de tierra y el supervisor del tesoro ciento noventa y cuatro, pero no sabemos si tenían esta tierra como parte de sus ingresos oficiales o si formaba parte de sus fortunas privadas. Aunque las esposas de este tipo de funcionarios presumiblemente compartirían la riqueza de sus maridos, no tenemos idea sobre qué tipo de ingresos podían esperar tener estas mujeres por derecho propio. Sin embargo, en el caso de que ellas mismas procediesen de familias de altos funcionarios y hubiesen heredado propiedades de sus padres, podrían ser ricas de forma independiente.

La herencia en el Imperio Nuevo

Durante el Imperio Nuevo, al igual que en períodos anteriores, hay una gran cantidad de testimonios sobre el derecho de las mujeres a heredar propiedades. Aunque sólo un hijo podía esperar la herencia del puesto funcionarial de su padre, parece que en circunstancias normales los hijos, ya fuesen hombres o mujeres, heredaban bienes de sus padres por igual. La documentación conservada concerniente a herencias trata con frecuencia sobre disputas entre herederos o sobre circunstancias especiales de división de las propiedades. Si hubiese sido corriente que la gente hiciese testamentos podríamos esperar que se hubiesen encontrado más documentos de este tipo. Probablemente en la mayoría de los casos la propiedad se dividía entre los hijos de un hombre o mujer sin disputa, en estos casos sólo se recurriría a la escritura cuando surgían complicaciones. Así, un caso legal recogido en Deir el Medina se refiere a una mujer que reclama que se le dé 'la parte equitativa de la herencia de su padre'[16]. Las circunstancias poco corrientes que llevaron a la mujer casada dos veces y llamada Naunajt, mencionada en el capítulo Tres, a hacer su testamento nos proporcionan una visión acerca del modo en que adquirió sus propiedades, así como sobre la forma que, a su vez, escogió para transmitirlas[17]. Ella había heredado un almacén de su padre, tierra y otras propiedades de su primer marido y había adquirido un *oipe* de trigo emmer junto con su marido. Un *oipe* equivale a casi 20 litros. También tenía derecho a un tercio de la propiedad que poseía en común con su segundo marido, los otros dos tercios estaban señalados para que fuesen de los hijos. En su testamento Naunajt establece disposiciones relativas a todos sus bienes, incluyendo la tercera parte de su segundo matrimonio, aunque su marido no está muerto. Aunque su primer matrimonio no había tenido descendencia tuvo ocho hijos de su segundo marido. Sin embargo consideraba que algunos de estos descendientes no se ocupaban de su bienestar como debieran, de modo que los desheredó dejando de esta forma más cantidad para cada uno de los hijos buenos. Se establece explícitamente que todos los hijos compartirán los dos tercios de la propiedad común que pasaría a ellos procedente de su padre. Por su parte Naunajt tenía derecho absoluto a disponer de sus propios bienes.





51 (*izquierda*) Estela votiva mostrando a un hombre que realiza una libación y ofrenda al dios Jons, y a su esposa e hijas haciendo libaciones y ofrendas a una diosa.
52 (*derecha*) Estela votiva de Iynefret.

El marido de Naunajt y todos sus hijos aceptaron este testamento ante testigos. Parece que era una buena medida obtener el consentimiento de los hijos en lo referente a la distribución de la propiedad para evitar ulteriores disputas. En uno de los casos registrados, un hombre se volvió a casar tras la muerte de su primera esposa y quería dejar propiedades a su nueva esposa. Los hijos del primer matrimonio testificaron que a ellos se les había dado toda la propiedad debida y que la cesión que se pretendía hacer a la segunda esposa provenía de tierras de las que su padre podía disponer a su gusto[18].

En el caso de Naunajt, ella pudo desheredar a aquellos de sus hijos de los que se sentía insatisfecha. Está claro que no podía desheredarlos de las propiedades de su padre, pero esto no implica que su padre no pudiese hacerlo si así lo hubiese deseado. En otro lugar sabemos de un hombre que desheredó a una pariente por no cuidarlo cuando estaba enfermo[19]. Otra condición para heredar bienes aparece revelada por documentos concernientes a disputas que tratan de quién era el responsable del enterramiento del fallecido[20]. En uno de ellos leemos que una mujer llamada Tagemy murió y quę uno de sus hijos llamado Huy la enterró sin ayuda de los restantes hijos. Aparentemente esto proporcionaba a Huy el derecho a la propiedad de su madre, pero cuando Huy murió y su propiedad tendría que haber pasado a su hijo, los sobrinos de Huy intentaron obtener una parte de la propiedad de Tagemy alegando que Huy no la había enterrado solo. El hijo afirma: '«Que las posesiones se le den al que entierra», dice la ley del

faraón', y cita un precedente: 'Ved, las tierras de Tanehesy se le dieron a Sawadyyt cuando se la enterró pues él le facilitó a ella su propio ataúd'. Por otro documento sabemos que Tanehesy era la madre de Sawadyyt y que él se ocupó de su ajuar funerario y la enterró 'mientras que sus hermanos y hermanas no le ayudaron'. El trabajador Nebsemen hizo para una mujer llamada Iner 'un ataúd de madera decorada por su (de ella) parte del almacén inferior'. Más tarde surgió una disputa entre los hijos de Nebsemen y la hija de Iner acerca de esta propiedad. Los hijos de Nebsemen la reclamaban porque había sido Nebsemen quien había enterrado a la mujer.

El hecho de que quien se responsabilizase del enterramiento fuese el heredero también explica el contenido de una carta de comienzos de la dinastía Dieciocho: 'Meniupu vino a toda prisa. Mi padre y mi madre lo apoyarán... Si muere, mi madre lo enterrará, pues su marido Neni le dijo que lo enterrase y que llevase a cabo con él las obligaciones de un heredero'[21]. Una vez más el hecho de efectuar el enterramiento y el de ser heredero están vinculados. Así pues, parece que aunque hijos e hijas tuviesen derechos de herencia, un padre no sólo los podía desheredar, sino que además podían perder el derecho a heredar si no se hacían cargo de una parte del enterramiento de sus padres.

En todo caso las mujeres heredaban con frecuencia propiedades de sus padres. En Deir el Medina estas propiedades podían ser edificios. Andrea McDowell sugiere que esto se debe a que las casas de la aldea eran propiedad gubernamental unida al trabajo y por tanto sólo las podían 'poseer' hom-



53 Estela votiva de Wenefer dedicada en beneficio de su esposa.



54 Estela votiva de Pay dedicada en beneficio de su madre.

bres[22]. Como consecuencia las mujeres podían encontrarse sin casa en el momento de la muerte de un padre o marido. Para compensar esta posibilidad las cabañas o almacenes, que eran privados y no propiedad gubernamental, se entregaban con frecuencia a mujeres. De hecho, en una carta a su hija un padre dice explícitamente: 'Si el trabajador Baki te echa de la casa, ¡actuaré! Con respecto a la casa es lo que pertenece al faraón, vida, prosperidad, salud, pero tú puedes vivir en la antecámara de mi almacén porque yo mismo lo construí. Nadie en el mundo te echará de allí'[23].

Una interesante estela presenta al segundo sacerdote Piay y a sus hermana y madre. Piay cede toda la propiedad de su padre, un supervisor de graneros, a su hermana, incluyendo campos, praderas, esclavos y árboles, mientras que su madre renuncia a sus derechos sobre la propiedad con la condición de que su hija se ocupe de ella en la vejez[24]. Es de suponer que Piay disfrutaba de buenos ingresos debido a su posición como segundo sacerdote, de modo que estaba en condiciones de proporcionar una considerable independencia a su hermana por este procedimiento. En este caso la familia está en un nivel más alto que los trabajadores de Deir el Medina, por lo que es mayor la propiedad que aparece reflejada.

Aunque sabemos mucho menos de lo que nos gustaría sobre la situación de la tierra en general está claro, a partir de todo lo que ya se ha dicho, que las mujeres tenían pleno derecho a poseer y arrendar tierra. Entre el 10 y el 11 por ciento de los terratenientes listados en el *Papiro Wilbour*[25] eran mujeres. En su mayor parte tenían parcelas de cinco aruras, aunque algunas sólo tenían tres y unas pocas tenían 10 o 20. La parcela de cinco aruras (13.500 m^2) era el tamaño más frecuente de los citados en el papiro y era la que tenían los caballerizos, pastores y sacerdotes listados como terratenientes. Pero la mayoría de los soldados tenían parcelas de tres aruras, mientras que los escribas listados tenían diez aruras o más. Se ha establecido que cinco aruras producirían suficiente grano como para sostener entre cinco y ocho adultos, pero de hecho una parte del grano era necesaria para atender otras necesidades vitales además de la comida. No obstante una parcela de cinco aruras podría proporcionar subsistencia adecuada para uno o dos adultos y sus hijos. Otra estimación sugiere que un hombre podía cultivar una superficie de diez aruras, de modo que con una parcela de cinco aruras el agricultor tendría tiempo para completar sus ingresos haciendo alguna otra cosa. En el caso de las mujeres propietarias de tierras un complemento obvio sería la producción textil.

GRANDES HACIENDAS

En el otro extremo de la escala social estaban las grandes haciendas familiares formadas por muchas aruras que pertenecían a las clases altas. Aunque los descendientes del propietario original normalmente heredaban partes iguales, como norma general estas haciendas no parecen haberse dividido. En vez de ello toda la unidad productiva estaría administrada por uno de los herederos y la renta anual se dividiría entre todos ellos. Los herederos no tenían que residir en la hacienda pero podían tomar su parte de los beneficios y vivir allí si así lo deseaban.

Sabemos algo acerca de una hacienda de este tipo gracias a un largo texto hallado en la tumba de un hombre llamado Mose y que data del reinado de Rameses II[26]. La hacienda había estado en manos de la familia durante cierto número de generaciones y había sido objeto de varios procesos entre los herederos y es precisamente esta historia lo que Mose hace escribir en su tumba. El rey Amosis le había dado la hacienda a un antepasado de Mose al comienzo de la dinastía Dieciocho. Durante el reinado de Horemheb y al final de la dinastía había seis herederos de los cuales cuatro eran mujeres. En esa época el administrador era una de las mujeres que se llamaba Wernero. Seguidamente su hermana Tahjaru la llevó ante los tribunales discutiendo su posición, pues quería que la hacienda se dividiese entre los herederos. Sin embargo, el hijo de Wernero luchó contra esto y consiguió la posición de administrador de toda la propiedad que ocupó hasta su muerte. En ese momento su esposa Nebnefret pasó a ocu-

parse de la dirección de la hacienda para su hijo Mose, que probablemente todavía era menor de edad. Pero un hombre llamado Jay, cuya relación con la familia no está clara, contestó la autoridad de Nebnefret. Jay podía ser alguien ajeno pero que tenía una posición de cierto rango que le permitía esta iniciativa o bien podía ser uno de los herederos. Utilizó documentos falsificados para sostener su reclamación no sólo para obtener la administración, sino también la parte de la hacienda de Nebnefret y de Mose. Aunque el final del caso se perdió, el mero hecho de que Mose registre todo el relato debe ser una señal de que finalmente él pudo probar sus derechos contra Jay. Pero esto es menos importante que algunos otros de los hechos que pueden percibirse en la historia. En primer lugar, está claro que el administrador de una hacienda no era automáticamente un heredero varón. De hecho incluso cabe la posibilidad de preguntarnos si una mujer no tendría más tiempo para dedicarse a la tarea en la medida que no ocupaba una posición funcionarial. En segundo lugar, aunque las mujeres se presentaban ante los tribunales para defender sus derechos en los casos que les concernían, es posible que Jay viese a la viuda Nebnefret como una presa fácil. Si ella carecía del sostén de un varón adulto sería vulnerable hasta que el crecimiento de su hijo le permitiese tomar las riendas del caso.

ACCIONES LEGALES, CRIMEN Y CASTIGO

Documentos legales fechados en el Imperio Nuevo, muchos de los cuales, pero no todos, proceden de Deir el Medina, muestran que ante la ley hombres y mujeres eran, en teoría, iguales. Las mujeres no sólo podían heredar, poseer y disponer de propiedades con todo el derecho, también podían hacer negocios y podían presentarse ante los tribunales como querellantes, defensores o testigos en pie de igualdad con los hombres. En contraste con algunas otras culturas no se necesitaba a un varón para que actuase como tutor o representante de las mujeres en los asuntos públicos. Las mujeres eran responsables de sus propias acciones y podían ser llevadas ante los tribunales para responder por ellas, como en el caso de Heria, de Deir el Medina, a la que se acusó de robar algunas herramientas[27]. Ella lo negó bajo juramento prestado ante el tribunal pero cuando se registró su casa se encontraron allí las herramientas junto con algunos otros objetos robados en el templo. Parece que su caso era demasiado serio para el tribunal de la aldea de modo que se envió a otro lugar para ser juzgado. En relatos de procesos judiciales las mujeres sufren los mismos brutales métodos de interrogatorio y castigos que los hombres. Cuando el capataz Hay acusó en Deir el Medina a tres hombres y una mujer de difamarlo, todos ellos recibieron el mismo castigo en forma de golpes con independencia de su sexo[28].

Nuestro conocimiento del sistema judicial del antiguo Egipto es limitado. En el Imperio Nuevo, cuando los casos eran de interés del estado, por ejemplo conspiraciones contra el rey, saqueo de tumbas o robos en los tem-

plos, el rey podría nombrar un tribunal *ad hoc* entre sus más altos funcionarios que, desde luego, eran en su totalidad hombres. En los casos surgidos entre particulares los tribunales locales atendían las quejas. La mayor parte de nuestras fuentes sobre estas situaciones proceden de Deir el Medina[29], en donde el tribunal estaba formado por funcionarios y trabajadores de la aldea. Sólo existe un ejemplo en donde se menciona la inclusión de una mujer que se sentó para juzgar junto con otros tres trabajadores. Tanto la presencia de la mujer como la ausencia total de funcionarios son únicas, sugiriéndonos que estamos ante circunstancias excepcionales. Sería peligroso asumir, a partir de esta ocasión aislada, que las mujeres formaban parte de los tribunales normalmente[30]. Los documentos legales, que se llevaban con frecuencia ante el tribunal y se presentaban como prueba, tenían que estar firmados por testigos para que su contenido fuese validado. Pues bien, aunque hay unas cuantas mujeres testigo la mayor parte de los testigos son hombres.

En Deir el Medina eran inusuales casos presentados por los menos ricos contra los de mejor posición. Esto puede deberse a que el tipo de causa que con más frecuencia se llevaba ante los tribunales concernía a individuos que intentaban cobrar deudas de otros, que eran sus iguales desde el punto de vista económico o bien más pobres. En un estudio del sistema legal de Deir el Medina, McDowell encontró que 'es más verosímil que las mujeres aparezcan ante los tribunales como acusadas que como querellantes. Se las acusa de robo, falta de pago, venta de un edificio que quizá no debería haberse vendido, de no ocuparse de un pariente enfermo... en todos los casos menos el último se trata de ofensas que es más verosímil que sean perpetradas por alguien de posición inferior que la víctima. En conjunto, sin embargo, las mujeres aparecen en relativamente pocos casos sea como querellantes o como acusadas, probablemente porque estaban implicadas en pocas transacciones económicas de importancia'[1].

En el caso de algunos crímenes también se podía castigar a la familia del agresor. Así, en el caso de las familias de los huidos de la corvea que eran apresados y obligados a trabajar. En un decreto real los castigos ofrecidos a los delincuentes hombres eran cortar la nariz y orejas y obligar al criminal a trabajar como agricultor o empalarlo. Además, la esposa del penado y sus hijos podían verse reducidos a la esclavitud. Pero no está claro si las mujeres llegaban a sufrir las más duras penas de mutilación y empalamiento y, si así era, tampoco sabemos si sus familias perdían la libertad.

El castigo de la familia de un delincuente sugiere un método por el que las personas se convertían en esclavas. Otros esclavos podían ser prisioneros de guerra extranjeros. En circunstancias financieras extremas las personas podían venderse a sí mismas o a los miembros de sus familias como esclavos. Este grupo debió de formar el estrato más bajo de la sociedad pues los esclavos podían venderse y comprarse, cosa que no era posible con los sirvientes. Hombres y mujeres podían ser esclavos y el estado, templos o individuos particulares podían poseerlos. Varios documentos atestiguan el hecho de que se les podía emancipar, en dos casos con el objetivo expreso de casarlos dentro de la familia del que era su propietario.

Cualquier análisis o consideración sobre los derechos legales y económicos de las mujeres debe recordar que ellas no formaban un grupo homogéneo. Mientras que las mujeres de las familias de elite tenían amplios derechos legales y podían tener su propiedad y dirigir negocios, otras fuentes sugieren que otras muchas mujeres encontraban insegura su posición. Desde el Imperio Medio en adelante la viuda de un particular aparece como una de las desfavorecidas de la sociedad. Las pruebas proceden de textos autobiográficos, en los que un funcionario relata cómo tuvo una vida ideal, y de la literatura sapiencial, en donde el autor aconseja al lector masculino cómo portarse para poder realizar el ideal de la sociedad. Es usual que un funcionario afirme que alimentó al hambriento, vistió al desnudo, dio al que no tenía y esta lista de buenas obras incluye la afirmación que él fue 'el marido de la viuda'[32], 'el sostén de viudas'[33], 'una ayuda para la viuda'[34] y el que 'prestaba atención a la voz de la viuda... que escuchaba a la viuda que no tenía nada'[35]. Amenemhat, un gobernador de la dinastía Doce en Beni Hasan, describe un período de hambre en el que contribuyó a alimentar a todos los habitantes de su provincia[36]. Afirma específicamente: 'Di lo mismo a la viuda y a la mujer casada y no preferí al grande que al pequeño en todo lo que di'. En definitiva, se esfuerza por subrayar que el *status* social no le influyó y la inferencia es que un hombre menos bondadoso dejaría que la viuda pasase hambre.

Se conserva un texto sapiencial del período heracleopolitano relativo a los deberes de la realeza dirigido al rey Merikara. Entre otros consejos se dice a Merikara '... no oprimas a la viuda'[37]. En las *Instrucciones de Amenemipet*, fechadas en el Imperio Nuevo, se incluyen dos situaciones en las que un hombre no debe aprovecharse de una viuda: 'No seas codicioso por un pedazo de tierra. No sises de los límites de una viuda'[38]; 'No asaltes a una viuda cuando la encuentres en los campos. Y entonces dejas de ser paciente con su réplica'[39].

La impresión que dan estos textos es que algunas viudas eran muy vulnerables y se situaban entre los pobres y desasistidos de la sociedad. No se trataba de mujeres ricas por sí mismas o que tenían un fuerte sostén familiar sino de aquellas que durante la vida de sus maridos dependían de ellos y que a su muerte dejaban a sus esposas con pocos o nulos medios de sustento. Ellas serían incapaces de enfrentarse con matones codiciosos que intentasen aprovecharse de ellas. Para las mujeres en esta situación la vida debió haber sido realmente dura.

En unas pocas autobiografías del Imperio Medio nos encontramos con funcionarios que niegan haber maltratado a sus inferiores. El mismo gobernador de Beni Hasan con el que ya nos hemos encontrado dice: 'No hay una sola hija de ciudadano a la que haya avergonzado, ni viuda a la que haya oprimido, ni campesino al que haya expulsado, ni pastor al que haya despedido. No hay un solo supervisor de trabajadores cuya gente tomase para trabajar. No había miseria en mi distrito ni hombres hambrientos durante mi mandato'[40]. En un texto similar de otro gobernador leemos:



55 Tejido votivo dedicado por seis mujeres a Hathor bajo su aspecto de vaca.

‘Ninguna de vuestras hijas fue nunca esclavizada’[41], mientras que un funcionario del Imperio Medio afirma: ‘... No cogí a la hija de un hombre, ni me quedé con su campo’[42]. La inclusión de ‘hijas’ en estos textos sugiere que las mujeres jóvenes también podían ser vulnerables ante las depredaciones de los poderosos.

Es posible que las mujeres en general corriesen con frecuencia riesgos si se movían de aquí para allá sin escolta demasiado libremente. Rameses III enuncia como uno de sus logros ‘Hice posible que las mujeres de Egipto siguiesen su camino, sus viajes se alargaron hasta donde querían, sin que nadie las asaltase en el camino’[43]. A modo de corolario podemos suponer que las mujeres estaban con frecuencia en peligro de ser asaltadas o quizá raptadas si salían solas, un problema que todavía está presente en la sociedad moderna.

Conclusión

Así pues, ¿qué conclusiones podemos sacar de este estudio de la posición de la mujer egipcia ante la ley? Nunca ha existido una sociedad en la que el individuo estuviese completamente protegido, en donde el *status* elevado no supusiese un grado de privilegio y en donde los menos influyentes no estuviesen en una posición desventajosa bajo el sistema. En Egipto, leyendo las fuentes literalmente, vemos que las mujeres de clase alta tenían los mismos derechos legales que los hombres y que se podían comprometer en transacciones económicas en su propio beneficio del mismo modo que los hombres. Pero cuando planteamos esto en el caso de mujeres de posición subordinada en otras áreas de la sociedad tenemos que preguntarnos qué clase de igualdad se practicaba. Sin ninguna duda las mujeres tenían derechos legales, ¿pero podían ejercerlos libremente siempre que lo deseaban?[44]. Tenemos que recordar que los documentos que tratan acerca de



56 (*izquierda*) Estela funeraria del sacerdote-*wab* Horemhat. Su esposa Dyab, seguida por su hija Tanetiunet, vierte una libación.

aspectos de la propiedad en los que aparecen mujeres, incluso los datados del Imperio Nuevo, son pocos y parecen existir debido a la naturaleza excepcional de cada situación. ¿Había otras mujeres a las que se les impedía disponer de sus bienes de acuerdo con su voluntad debido a la presión de la familia? ¿Había mujeres saqueadas por hombres que ocupaban puestos de autoridad que ni tan siquiera imaginaban la posibilidad de llevar el caso contra quienes las dañaban porque sabían que jamás ganarían? Incluso aunque una mujer pudiese presentar una querella para protegerse, ¿tenía más oportunidades de éxito si tenía a un hombre poderoso respaldándola? En otras palabras, ¿el sistema era imparcial o estaba lastrado contra las mujeres? El simple hecho de que los miembros de los tribunales fuesen hombres hace más probable esta última posibilidad. Sin embargo es inverosímil que este sesgo aparezca abiertamente en las fuentes, pero el número mucho menor de mujeres mencionadas en los documentos legales y económicos apoya esta asunción. La posición de personas desafortunadas tales como las viudas sugiere que sus derechos estaban protegidos no sólo por la ley, sino por las buenas intenciones de los funcionarios varones. Los derechos legales de las mujeres estaba claro que no se extendían efectivamente a lo largo de toda la escala social. En todos los niveles necesitaban estar respaldados por la riqueza o por un fuerte sostén familiar. Desde luego, aunque el sistema tuviese un prejuicio en favor de los hombres, los derechos de éstos, también, podrían no haberse extendido hasta las clases inferiores.

LECTURAS COMPLEMENTARIAS

Allam, Schafik, 'Women as owners of immovables in pharaonic Egypt', en B. S. Lesko (ed.), *Women's Earliest Records form Ancient Egypt and Western Asia*, Atlanta 1989, 123-135.

Bierbrier, M. L., *The Tomb-Builders of the Pharaohs,* Londres 1982, capítulo 6.

Cerny, J., 'The will of Naunakhte and the related documents', *Journal of Egyptian Archaeology* 31, 1945, 29-53.

McDowell, A. G., *Jurisdiction in the Workmen's Community of Deir el-Medina*, Leiden 1990.

CAPÍTULO VIII

LAS MUJERES Y EL RITO DEL TEMPLO

TÍTULOS SACERDOTALES FEMENINOS

Desde el Imperio Antiguo en adelante existen testimonios acerca de mujeres del antiguo Egipto que desempeñaban un papel en el ritual de los templos[1]. En el Imperio Antiguo un gran número de mujeres de clase alta eran sacerdotisas (*hemet netyer*) de Hathor[2]. *Hemet netyer* es la forma femenina de un título masculino corriente, *hem netyer*, que se refiere a un tipo de sacerdote particular dentro de la jerarquía del templo. Con menor frecuencia las mujeres también eran sacerdotisas de la diosa Neith. Aunque era muy raro que fuesen sacerdotisas del culto a un dios se asociaban con diosas con mucha asiduidad.

El título de 'sacerdotisa de Hathor' siguió siendo común para las mujeres a lo largo del Imperio Medio[3]. Ya hemos visto que señalaba a quien lo llevaba como perteneciente a las clases privilegiadas de la sociedad, los maridos de estas mujeres se encontraban entre los más altos funcionarios del territorio. El equivalente masculino de este título es raro, aunque en el Imperio Medio había otros sacerdotes varones de Hathor. Entre ellos había supervisores de sacerdotes, una posición que parece que nunca ocupó una mujer.

Desde el Imperio Medio también se conocen unas pocas sacerdotisas *wahet*. Este título es la forma femenina del habitual título masculino de sacerdote *wab* (derivado de *wab,* 'estar puro') y representa un rango diferente al de *hem netyer* dentro de la jerarquía sacerdotal. Ya había habido mujeres que 'realizaban el servicio *wab* para Hathor' en el Imperio Antiguo y recibían la misma paga que los sacerdotes *wab*.

No está claro si la función de las sacerdotisas era la misma que la de los sacerdotes. Puesto que la forma masculina '*hem netyer* de Hathor' era muy rara, puede parecer que las que ostentaban este título tendrían que cumplir las funciones llevadas a cabo por los *hem netyer* en el culto a otras divinidades. Además hay testimonios de que las *hemet netyer* estaban relacionadas con las representaciones musicales que tenían lugar en las ceremonias de culto.

57 Integrantes femeninos de la familia del propietario de la tumba ofrecen sistros y lazos-*menit* al muerto.

58 Los ritos ante la tumba.



59 Escena de la tumba del trabajador Inherja, en Deir el Medina, mostrando al muerto con su familia recibiendo ofrendas de una caja-shabti y una estatuilla de Osiris.

Dejando aparte el culto de Hathor, el número de títulos sacerdotales femeninos se cuenta con los dedos de una mano, tan es así que en otros cultos el sacerdocio del templo era abrumadoramente masculino. Ni siquiera en el culto de Hathor las mujeres llegaban a alcanzar posiciones en la administración sino que siempre estaban bajo la autoridad de un hombre. Tampoco encontramos nunca a una sacerdotisa lectora. Eran los sacerdotes quienes leían la fórmula ritual en un rollo de papiro. La ausencia de mujeres se explica por el hecho de que la mayoría de ellas no sabían leer, pero puede haber sido menos importante el hecho de que fuesen efectivamente iletradas que el hecho de que su eventual capacidad lectora no se reconocía oficialmente.

Unas pocas escenas de templos del Imperio Nuevo muestran a una clase de personal de los dos sexos que recibe el nombre de *henuty* si son hombres y de *henutet* cuando son mujeres, términos que se traducen frecuente-



mente como 'sirviente'. Se les pinta junto con los sacerdotes varones y la esposa del dios en ritos que se discutirán más adelante en este mismo capítulo. Se entiende poco la función de estas personas y ni *henuty* ni *henutet* aparecen como títulos entre los individuos de clase alta. Es difícil decir algo sobre este grupo de personas excepto que los dos sexos están representados. No está claro ni siquiera si constituyen alguna clase de sacerdocio o si tienen una función completamente diferente.

INSTRUMENTISTAS MUSICALES

Hacia el comienzo de la dinastía Dieciocho, como muy tarde, las mujeres ya no tenían títulos sacerdotales. En los Imperios Antiguo y Medio los sacerdotes eran funcionarios que pasaban parte de su tiempo sirviendo al culto local. Sin embargo, durante el Imperio Nuevo el sacerdocio era una ocupación a tiempo completo en la que los hombres desarrollaban sus carreras como en cualquier otra rama de la burocracia estatal. Así pues se excluyó a las mujeres. El título más frecuentes en el Imperio Nuevo para relacionar a mujeres con el culto del templo era *shemayet* 'instrumentista'[4]. Músicos de ambos sexos ya formaban parte del personal del templo en el Imperio Medio, pero *shemayet* no se usó como título regular de mujeres particulares en los monumentos. Por el contrario, en el Imperio Nuevo un gran número de mujeres de clase alta lo utilizaban como título, tanto esposas e hijas de los más altos funcionarios como las de los trabajadores de Deir el Medina. Dejando aparte el título de 'señora de la casa', ése es el título más corriente encontrado con referencia a mujeres en las tumbas tebanas. Normalmente *shemayet* se colocaba delante del nombre de la divinidad a cuyo culto estaba vinculada la poseedora del título. A diferencia de las *hemet netyer* de los Imperios Antiguo y Medio, las *shemayet* servían normalmente tanto a divinidades masculinas como femeninas. En Tebas, en donde el dios Amón tenía su centro de culto, las mujeres eran con mucha frecuencia 'instrumentista de Amón'. Algunas veces servían en el culto de Mut, la consorte de Amón, o en el de toda la tríada tebana al completo, Amón, Mut y su hijo Jons. En otras partes del país las mujeres de alto rango serían las instrumentistas de los cultos de las divinidades locales. Las esposas de los sacerdotes eran con frecuencia instrumentistas en el mismo culto que sus maridos. Por ejemplo, un hombre de la dinastía Diecinueve era sacerdote de Amón en el templo funerario de Rameses II. Su esposa no era simplemente 'instrumentista de Amón', como tantas otras mujeres tebanas, sino que era específicamente 'instrumentista de Amón en el templo funerario de Rameses II', mostrándose así que servía en el templo de su marido.

¿Qué hacían las instrumentistas en el culto? Las escenas representadas en capillas funerarias y de otras procedencias datadas en la dinastía Dieciocho sólo en unas pocas ocasiones nos proporcionan alguna información. Muchas mujeres de las familias de los poseedores de monumentos de clase alta reciben el título de 'instrumentista', pero en la mayoría de los casos se limitan a aparecer acompañando al propietario. Con frecuencia llevan un

sistro en forma de lazo que o bien sostienen por el lazo y lo mantienen junto al cuerpo o lo agitan (figs. 36, 77). El sistro era un sonajero consagrado a Hathor que usaban los músicos en el culto divino para apaciguar a la diosa y a otras divinidades (fig. 37). Excepcionalmente una escena funeraria de la dinastía Dieciocho nos proporciona una ojeada al desarrollo efectivo de un rito en un templo[5]. El propietario de la tumba está conmemorando su nombramiento como segundo sacerdote de Amón. La escena lo muestra yendo al templo para celebrar la ceremonia y su encuentro con una procesión de instrumentistas que agitan sus sistros, muchas de las cuales son además miembros de su familia.

Además del sistro las instrumentistas llevaban con frecuencia un collar llamado el *menit*, que consistía en cierto número de hebras de hilo ensartadas con pequeñas cuentas que se juntaban para formar un cordón con cuentas más grandes en cada extremo (figs. 36, 77). Estas hebras se ataban a un contrapeso que tenía la forma de un agujero de llave colocado de arriba abajo y que caía por la espalda y mantenía al collar en su lugar cuando se llevaba puesto. Al igual que el sistro, también el *menit* estaba consagrado a Hathor, a la que se podía representar llevándolo, especialmente cuando adoptaba su forma de vaca.

Unas pocas escenas de templos de la dinastía Dieciocho también muestran a mujeres agitando sus sistros como parte del ritual del templo, en la *chapelle rouge* de Hatshepsut, el Templo de Conmemoración de Tutmosis III en Karnak y la columnata del templo de Luxor, decorada en el reinado de Tutanjamón. La *chapelle rouge* era un santuario levantado por Hatshepsut en el templo de Karnak que Tutmosis III desmanteló. Los bloques se usaron como relleno en cimentaciones y muros de donde se han recuperado en la actualidad. Dos escenas similares muestran a Hatshepsut corriendo delante del barco sagrado de Amón-Re[6]. Un arpista canta un himno al dios al tiempo que se muestra a unos danzarines acrobáticos doblando sus espaldas o bailando enérgicamente con su pelo cayendo sobre sus caras. En una escena sus acciones se mencionan como 'bailadas por los danzarines'. Otras mujeres no bailan sino que agitan sus sistros con una mano y tienen el collar *menit* en la otra y también cantan un himno. Se las menciona como 'banda musical del templo' (véase la sección siguiente). Tres hombres tocan palmas y cantan un himno a la gloria del dios; se los menciona como 'coro' (fig. 37).

Un bloque mal conservado del mismo edificio muestra parte de una escena en la que tres mujeres que agitan sus sistros encabezan una procesión[7]. Es verosímil que formen la 'banda musical del templo'. Las siguen siete sacerdotes con las cabezas rapadas llevando estandartes (palos largos en cuyo extremo superior se colocan emblemas sagrados) y otra figura con la cabeza rapada que es un sacerdote lector. En un registro inferior hay otras nueve figuras masculinas, probablemente sacerdotes, pero el bloque está muy dañado en esta parte y es difícil percibir los detalles.

En la tumba del camarero de Tiy, reina de Amenhotep III, una serie de escenas muestra la celebración por el rey del festival *sed*[8]. En ellas se incluye la representación del ritual de levantamiento del pilar *dyed*. Dos registros



60 Ataúd interior de Henutmehit.

muestran a los cantantes y danzarines presentes en el rito. En el registro superior se representa a danzarines varones junto con tres hombres que tocan palmas y cantan a los que se les etiqueta como 'músicos'. El registro inferior muestra a dos mujeres tocando panderetas y tres pares de mujeres que tocan palmas. Se las llama 'las instrumentistas que tocan la música en el momento de la celebración del ritual de levantamiento del pilar *dyed*' (fig. 38).

Desde el comienzo de la dinastía Diecinueve se inicia un cambio en el contenido de la decoración de las capillas funerarias, en el sentido de que en algunas ocasiones se muestra al propietario ejecutando ceremonias en el templo acompañado por miembros de su familia de ambos sexos. Amenmose, el propietario de la Tumba Tebana 19 y sacerdote principal del rey divinizado Amenhotep I, aparece con la piel de leopardo de un sacerdote oficiante que inciensa al dios[9]. Otros sacerdotes están presentes y a ellos les sigue un grupo de mujeres que agitan sistros y que incluye a la esposa de Amenmose, al mismo tiempo otras mujeres tocan una flauta o una pandereta y otra baila con castañuelas en sus manos.

La Tumba Tebana 31 pertenece a Jons, el sacerdote principal del culto a Tutmosis III durante el reinado de Rameses II. En una escena un sacerdote con piel de leopardo inciensa y hace libaciones ante Osiris y Anubis[10]. Le siguen una serie de figuras femeninas sin mención de su posición y des-

pués un hombre y otra mujer. Las mujeres llevan sistros, collares *menit* y flores. Entre el hombre y la segunda mujer hay una figura masculina pequeña identificada como 'su hijo, el segundo sacerdote de Menjeperre (Tutmosis III) Jaemwaset', y siguiendo a la última mujer sin identificar hay una pequeña figura femenina que lleva un sistro y un *menit* a la que se llama 'su hija, la instrumentista de Amón Wiy'. Las figuras principales probablemente son Jons en su calidad de sacerdote oficiante, su madre, su esposa y parientes varones. En otra escena de la misma tumba podemos ver el ritual del culto de Tutmosis III[11]. Se muestra a un grupo de mujeres llorando al rey mientras que una instrumentista de Amón y dos instrumentistas de Montu agitan sus sistros.

La Tumba Tebana 51 también data de la dinastía Diecinueve. Pertenece al sacerdote principal del *ka* de Tutmosis I, llamado Userhat. Una escena representa a Userhat llevando una piel de leopardo y celebrando ritos ante un santuario que contiene imágenes de Tutmosis I y de su reina[12]. Le siguen su madre y su esposa agitando sus sistros. Se menciona a ambas como instrumentistas de Amón-Re (fig. 39).

Es evidente que en el Imperio Nuevo el título de 'instrumentista' conllevaba una función específica que implicaba la representación musical en el culto divino. Las mujeres que tenían el título pertenecían a las familias de clase alta de todo tipo. También había varones músicos, pero éstos normalmente quedaban en el anonimato y el título de 'músico' no se encuentra en las titulaciones de los funcionarios. Esto sugiere que los músicos no se reclutaban de los mismos grupos sociales que las mujeres instrumentistas y que carecían del *status* de estas últimas.

Bandas musicales del templo

Desde el Imperio Antiguo conocemos grupos de mujeres llamados 'bandas musicales' (*jener*) vinculados a instituciones religiosas y seculares. Por ejemplo, en la tumba del funcionario de la Quinta dinastía llamado Ti, una escena en tres registros muestra en el superior a un grupo de instrumentistas varones y en los inferiores dos filas compuesta cada una por cinco bailarinas seguidas por tres mujeres que tocan palmas[13]. La explicación dice: 'bailado por la banda musical' y 'tocado de palmas por la banda musical' (fig. 40). En una carta del Imperio Medio bastante oscura que procede del entorno de un templo se menciona dos veces la 'banda musical'[14]. Durante mucho tiempo los estudiosos tradujeron *jener* como 'harén', pero recientemente se ha argumentado con vigor que en este contexto la palabra debería comprenderse como un grupo encargado de representaciones musicales, de donde deriva la traducción empleada en este libro[15]. Ya nos hemos encontrado con 'bandas musicales del templo' en los bloques procedentes de la *chapelle rouge* de Hatshepsut, en donde la expresión se refería a mujeres que agitaban sistros, sugiriéndose que la banda musical incluía a mujeres que eran *shemayet* (fig. 37). Una carta del Imperio Medio sugiere que esta era también la situación en esa época. La carta, dirigida a un escriba del

templo, da instrucciones al destinatario para que establezca una lista de personas incluyendo a una '*shemayet* Sattepihu que está en la banda musical'[16].

Durante el Imperio Nuevo estas bandas musicales estaban a cargo de mujeres que llevaban el título de 'la grande de la banda de instrumentistas musicales' (*weret jener*). Esta posición la ocupaban esposas de algunos de los más altos funcionarios y frecuentemente un sacerdote de alto rango tenía a su esposa a la cabeza de la banda de su mismo culto. Así pues, cierto número de 'las grandes de la banda de Amón' eran esposas del sacerdote principal de Amón o, en un caso, del tercer sacerdote. En otros casos tenemos sacerdotes principales de Montu, Thoth, Jons y Amenhotep I, cuyas esposas estaban a cargo de las bandas musicales de sus respectivos cultos. En otros casos el marido no era un sacerdote principal, pero en todo caso era un funcionario de alto rango. Sobekhotep era el alcalde de Fayum durante el reinado de Tutmosis IV. El principal dios de la región era el dios cocodrilo Sobek y él era también el supervisor de los sacerdotes de Sobek. Su esposa Merit era 'la grande de la banda musical de Sobek'. Además, Sobekhotep era el hijo de un hombre llamado Min que era el tesorero de todo Egipto y él mismo ejerció ocasionalmente esa función. No hay ninguna prueba de que esta familia tuviese cualquier clase de relaciones con el Fayum y Betsy Bryan sugiere que era su esposa la que procedía de una importante familia de la comarca y que fue a través de ella que Sobekhotep recibió el cargo de alcalde[17]. Más tarde heredó el cargo de su padre como tesorero y dejó la función de alcalde del Fayum a su hijo Paser. Merit era con toda claridad una mujer importante y de alto rango. Además de ser 'la grande de la banda musical' era la nodriza de una hija de Tutmosis IV, que quizá se crió en el palacio real de Medinet el Ghurab situado a la entrada del Fayum. Ella también poseía el título cortesano de alto rango de 'gran señora en espera'.

No puede haber duda de que ser 'la grande de la banda musical' era pertenecer a la elite y cuanto más importante fuese el culto más alto era el *status*. La detentadora de esa posición estaría a cargo de las instrumentistas que tocaban en el culto de la divinidad, quizá era responsable del aprendizaje, ensayos y movimientos de las instrumentistas y velaba por que las cosas discurriesen correctamente durante la ceremonia. Puesto que también los hombres aparecen con frecuencia relacionados con la organización de representaciones musicales, surge la cuestión de si 'la grande de la banda musical' también tenía autoridad sobre los instrumentistas varones o si se organizaban por separado.

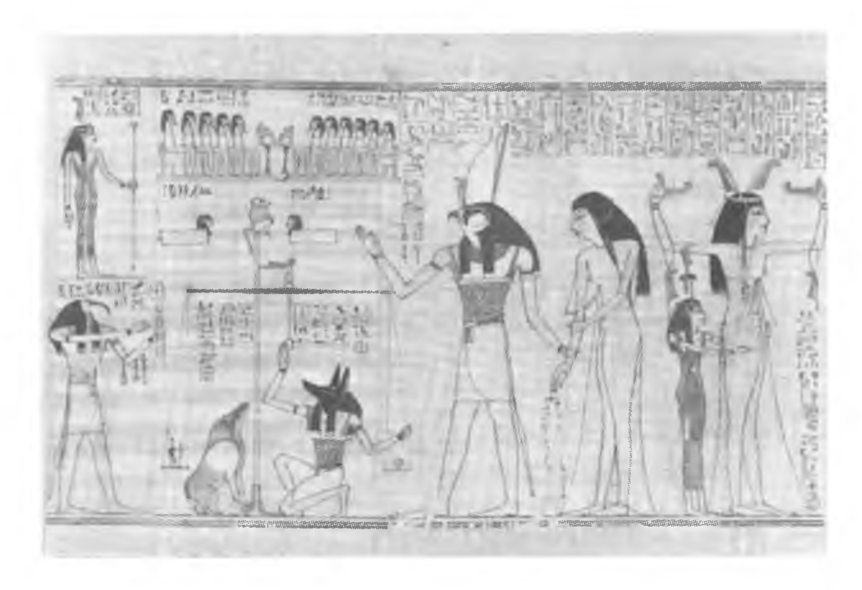
Sabemos poco acerca de cómo las 'instrumentistas', las 'bandas musicales' y las 'grandes de la banda musical' se inscribían en el seno de la estructura y de la jerarquía del personal del templo. ¿Se les pagaba como a los sacerdotes o eran 'voluntarias'? Quizá podía haber una pérdida de *status* para las mujeres si se les pagaba y, de ser así, ¿se pagaba a los músicos de los estratos bajos de la sociedad pero no a los de los altos? ¿Era para los altos funcionarios un asunto de *status* el ser capaces de sostener a sus esposas, de modo que ellas no necesitasen tener algún sostén suplementario de otro lugar o este tema no era un asunto de interés? ¿Proporcionaba el título

de 'la grande de la banda musical' autoridad equivalente a la de los cargos superiores masculinos de la jerarquía del templo? ¿Estaba 'la grande de la banda musical' subordinada en última instancia al sacerdote principal? Lo que está claro es que en el Imperio Nuevo se hacía una distinción entre los papeles de los hombres y de las mujeres en el culto del templo. Los hombres eran *hem netyer*, sacerdotes *wab* y sacerdotes lectores, encabezados todos ellos por el sacerdote principal; las mujeres eran instrumentistas encabezadas por 'la grande de la banda musical'. Los cantantes y músicos varones normalmente permanecían en el anonimato y se situaban con claridad por debajo de las cantantes procedentes de las familias de la elite. El sacerdote que oficiaba ante la estatua de la divinidad era un hombre, pero las mujeres proporcionaban buena parte del acompañamiento musical

La esposa del dios Amón

Otro título sacerdotal para las mujeres que aparece ocasionalmente en la dinastía Dieciocho es el de 'adoradora divina' (*duat netyer*). En el reinado de Hatshepsut ostentaba este título la hija del sacerdote principal de Amón[18] y durante el reinado de Tutmosis III lo ostentaba la madre de la esposa principal del rey[19]. Por desgracia sabemos poco de lo que suponía el título para sus poseedoras en esta época. Pero el mero hecho de su existencia tiene interés porque en el Tercer Período Intermedio se le llegó a asociar con el título de 'esposa del dios Amón' y la misma mujer tenía ambos.

Ya nos hemos encontrado con el título de 'esposa del dios Amón' en el capítulo Dos. Era un título sacerdotal llevado por algunas mujeres del ámbito real durante la dinastía Dieciocho, destacando Amosis Nefertari, esposa del rey Amosis y madre de Amenhotep I, Hatshepsut y su hija Neferura[20]. El título se otorgó a Amosis Nefertari durante el reinado de Amosis y se suponía que se transmitía de heredera en heredera. La hija de Amosis Nefertari, Meritamón, que se casó con su hermano Amenhotep I, tuvo el título y posteriormente pasó a Hatshepsut, hija de Tutmosis I. Su importancia se aclara por el hecho de que Amosis Nefertari y Hatshepsut lo utilizaban con frecuencia como su título único prefiriéndolo al de 'esposa principal del rey'. Cuando Hatshepsut ocupó la regencia en nombre de Tutmosis III, el título que siguió prefiriendo era el de 'esposa del dios', utilizándolo con frecuencia en frases en donde se podría esperar normalmente una referencia al rey reinante. Cuando Hatshepsut se apropió de los títulos del rey tuvo que dejar de ser esposa del dios, que era una función incompatible con el carácter masculino de la realeza y por ello lo cedió a su hija Neferura. También Neferura utilizaba con frecuencia el título de 'esposa del dios' de forma exclusiva. Cuando finalmente Tutmosis III gobernó en solitario el título casi desapareció. Está atestiguado para su madre Aset, aunque esta atribución pudo ser póstuma, y muy al final de su reinado nos encontramos que lo llevaba su hija Meritamón. En el reinado de Amenhotep II se le dio a Meritra, la madre del rey y en el reinado siguiente a Tiaa, madre de Tutmosis IV. Tras esto desapareció de la familia real durante el



61 Parte del *Libro de los Muertos* perteneciente a la señora de la casa, instrumentista de Amón, la grande de la banda musical de Osiris, llamada Anhai, representando el pesaje de su corazón.

resto de la dinastía Dieciocho, aunque una esposa del dios anónima aparece representada en dos escenas en el templo de Amenhotep III en Luxor.

¿Cuál era la función de la esposa del dios Amón? Durante mucho tiempo los egiptólogos pensaron que señalaba a la 'heredera' real con la que tenía que casarse el rey para lograr el trono y que se refería al mito del nacimiento divino del rey cuando Amón-Re insemina a la reina para dar ser al próximo rey. Pero ya hemos visto que no había una princesa 'heredera'. Además ni la reina Amosis, la madre de Hatshepsut, ni la reina Mutemwia, madre de Amenhotep III, que aparecen en los ciclos de nacimiento de esos reyes, tuvieron el título de esposa del dios. De hecho la función de esposa del dios era de carácter sacerdotal y no se estableció en la familia real hasta el reinado de Amosis. Con anterioridad a esto existen unos pocos ejemplos de esposas del dios exteriores al ámbito real. Una vez que el título se asoció con mujeres de la realeza llegó a formar parte de sus titulaciones y lo utilizaban incluso cuando se las representaba llevando y usando enseñas reales. Sin embargo hay algunas escenas en donde se muestra a esposas del dios sin las enseñas de una reina. En su lugar llevan un vestido mucho más simple consistente en una corta peluca, una delgada redecilla anudada tras la cabeza con los extremos colgados y un vestido funda, algunas veces atado a la cintura, diferenciándose así de la mayoría de estos vestidos (fig. 41). Este vestido muestra a la esposa del dios en su calidad de sacerdotisa tomando parte en una ceremonia del templo. Un edificio pequeño de Amenhotep I, del que sólo se conservan unos pocos bloques en la actuali-

dad, tuvo escenas que mostraban a Amosis Nefertari actuando como esposa del dios[21]. Son más explícitas las escenas de la desmantelada *chapelle rouge* de Hatshepsut que representan a una esposa del dios anónima que desempeña las funciones ceremoniales del cargo. La esposa del dios podía ser la Neferura, la hija de Hatshepsut, o una sustituta si ella era todavía demasiado joven para tomar parte en el rito.

Tres conjuntos de escenas de la *chapelle rouge* presentan a la esposa del dios[22]. En una de ellas se representa a la esposa del dios entrando en el patio abierto del templo junto con otra figura femenina presentada como una *henutet*, una figura masculina llamada *henuty* y otra figura masculina titulada 'muchos sacerdotes'. En el patio la esposa del dios y un sacerdote se encaran sosteniendo una antorcha mientras que en la escena siguiente, conservada sólo de forma parcial, la esposa del dios se da la vuelta quizá para encender un brasero con la antorcha. Seguidamente la esposa del dios y el sacerdote se encaran de nuevo. Ambos sostienen abanicos semicirculares sobre largas empuñaduras. Cada abanico tiene la imagen de un cautivo atado. En la escena final, que también se conserva sólo en parte, la esposa del dios se separa del sacerdote presumiblemente para quemar la imagen del enemigo en el brasero encendido (fig. 41). Esto encaja con otros testimonios acerca de ceremonias en donde se destruyen los nombres o las imágenes de los enemigos de Egipto.

En la segunda ceremonia se llama a los dioses para que reciban la comida de la tarde. Hatshepsut en su condición de rey está situada delante de una lista de diecisiete dioses de Karnak, cada uno con una lista de ofrendas debajo de ellos. Tanto el rey como los nombres de los dioses encaran el templo. En el otro lado de la lista, encabezada por Hatshepsut, saliendo del templo, está el sacerdote Iunmutef dedicando las ofrendas y seguido por otros dos sacerdotes y por último, con los dos brazos alzados, la esposa del dios.

La tercera ceremonia comienza con el anuncio: 'Adoración a dios por la Eneada y por los reyes del Alto y Bajo Egipto y donación de gran alabanza por todo el populacho'. Siguen ocho figuras dispuestas en dos registros: la esposa del dios y tres sacerdotes y debajo un *henuty* varón dos mujeres *henutet* y una figura masculina llamada 'todo el populacho'. El anuncio de la escena que sigue no está claro. Le siguen dos registros con tres figuras cada uno etiquetadas en el registro superior: nobles, compañeros y *henuty* (son todos varones), debajo están una mujer *henutet* y dos figuras masculinas que representan a 'todo el populacho'. Está próximo un grupo de sacerdotes conducido por la esposa del dios que entran en el lago sagrado del templo para purificarse. El conjunto se anuncia como 'bajada a la purificación de los sacerdotes y de la esposa del dios en el lago frío. Entrando en el templo' (fig. 42). Sólo las personas correctamente purificadas podían pasar más allá del patio abierto de un templo. Por último, la esposa del dios y tres sacerdotes ingresan en el santuario siguiendo a Hatshepsut el rey, que realiza los ritos ante la estatua de Amón-Re. En la práctica el rey no siempre estaría presente para dirigir la ceremonia y en su lugar podía actuar un sacerdote. Una cuestión obvia es, ¿tenía que ser un sacerdote o bien la esposa del dios podía ejecutar los ritos? Cualquiera que fuese

la respuesta estas escenas inusuales dejan claro que la esposa del dios tenía un papel activo en los ritos del templo y que, al igual que los sacerdotes, entraba en el santuario del dios.

El rey Amosis había dotado la función de esposa del dios con un dominio propio que consistía en tierras y tenía también un personal específico formado por funcionarios varones que lo administraban[23]. Es posible que las distintas instrumentistas musicales asociadas con el culto de Amón en Tebas estuviesen vinculadas a esta institución. La posesión de propiedades hacía que la función estuviese dotada de poder efectivo y la esposa del dios probablemente tenía un peso real en el culto. El prestigio conferido por el puesto podría explicar por qué Amosis Nefertari, Hatshepsut y Neferura utilizaron con tanta frecuencia 'esposa del dios' como su título exclusivo. De hecho Hatshepsut pudo haber utilizado la autoridad que emanaba de ese cargo para construir su posición política puesto que había sido su título preferido durante su regencia, período en el que ella tuvo que reunir apoyos para sus eventuales aspiraciones al trono[24].

Neferura siguió usando el título de la misma forma que su madre y aunque no entendemos cuáles eran las intenciones de Hatshepsut para con su hija, se entiende claramente que la posición de esposa del dios seguía siendo importante. ¿Por qué, entonces, con la ocupación en exclusiva del trono por Tutmosis III, aparentemente cayó el título en el descrédito hasta el final del reinado? Durante el Imperio Nuevo nunca recuperó su prestigio de antaño. Tanto es así que sus poseedoras lo utilizaban con poca frecuencia en sus titulaturas reales y raramente como su título exclusivo, mientras que a partir del reinado de Amenhotep III hasta el final de la dinastía Dieciocho no hubo ninguna esposa del dios. Parece posible que Tutmosis III redujese deliberadamente la importancia de la función. El poder político de Hatshepsut podía haber derivado en parte de la utilización de la autoridad emanada de la función sacerdotal de esposa del dios en la medida que las esferas religiosa y política no estaban separadas en el antiguo Egipto como lo están en la mayor parte de las sociedades modernas. Tutmosis III pudo haber sentido la necesidad de quitarle a la función cualquier clase de autoridad significativa de modo que ninguna otra mujer pudiese utilizarla de nuevo para reclamar el poder político.

El significado de la expresión 'esposa del dios Amón' no se entiende completamente. Literalmente puede entenderse que significa que una mujer está adscrita al servicio de Amón actuando como su esposa y, por tanto, no se casa con un marido humano. Sin embargo, en la dinastía Dieciocho no hay duda de que muchas de las que ocuparon el cargo, como Amosis Nefertari y Hatshepsut, estuvieron casadas y tuvieron hijos. Esto pudo haber sido irrelevante de cara a su papel en el ceremonial del templo. Otro título 'mano del dios', que algunas veces sigue al de 'esposa del dios', se refiere a la mano con la que el dios creador se masturbaba para producir la primera pareja divina, formada por Shu y Tefnut. Debido a que 'mano' es un término gramaticalmente femenino en antiguo egipcio, es fácil personificar la mano como una diosa y, en tiempos de la dinastía Dieciocho, esta divinidad se identificaba frecuentemente con Hathor. Así pues, está claro que



62 Parte del *Libro de los Muertos* perteneciente a Hunefer y su esposa a los que se representa adorando al sol naciente.

los títulos de 'esposa del dios' y 'mano del dios' tienen una referencia sexual, pero se desconoce cómo se traducía esto en términos de culto en el templo. Con todo podemos conjeturar que quien ostentaba el título probablemente era responsable de los ritos con los que se entendía que se estimulaba la sexualidad del dios de modo que pudiese reactualizar constantemente la creación original del universo y, así, proteger al mundo de un eventual regreso al caos.

El título de 'esposa del dios' reapareció en la familia real de la dinastía Diecinueve y siguió en vigor a lo largo de la dinastía Veinte. Al principio fue uno más de los muchos títulos y parece que tenía poco relieve. Aparentemente no hay escenas que muestren a su poseedora realizando alguna tarea relacionada con el cargo. Durante el reinado de Rameses IV su hija Aset ocupó la función de esposa del dios y tenemos una estela funeraria[25] y una pequeña pirámide fragmentaria que le pertenecían[26]. En los dos monumentos se la llama 'hija del rey, adoradora divina, esposa del dios'. No hay pruebas de que se hubiese casado, a diferencia de la mayor parte de sus predecesoras. Sin embargo sus sucesoras fueron todas hijas de reyes o de sumos sacerdotes de Amón sin casar que finalmente llegaron a elegir a sus sucesoras recurriendo a la adopción. Aset pudo haber sido la primera de estas esposas del dios célibes.

Con el colapso del Imperio Nuevo y el final de la dinastía Veinte las dinastías sucesivas gobernaron desde el norte al tiempo que Tebas y el sur en general estaban a efectos prácticos bajo la autoridad del sacerdote principal de Amón. En estas condiciones los reyes pasaron a utilizar el cargo de esposa del dios para mantener alguna autoridad en Tebas. La esposa del dios



63 Parte del *Libro de los Muertos* perteneciente a la instrumentista de Amón Heretwebejet.

pasó a ser una hija soltera del rey que, de esta forma, no podía establecer su propia dinastía, de modo que a su muerte la hija del rey en ejercicio podía sucederla y cabe suponer que sería leal a su padre y velaría por sus intereses.

Cuando hacia el final del Tercer Período Intermedio los gobernantes de Cush comenzaron a extender su autoridad por Egipto, Kashta persuadió a la esposa del dios en funciones, llamada Shepenwepet, hija de Osorkón III/IV de la dinastía Veintitrés, para que adoptase a su hija Amenirdis como su heredera (fig. 43). Esta última ocupó la función de esposa del dios bajo los sucesivos reinados de Piy, Shabako y Shabitko de la dinastía Veinticinco. Por su parte Amenirdis adoptó a una hija de Piy, llamada Shepenwepet II, que ocupó el cargo tras ella durante los reinados de Shabitko, Taharqo y Tanutamani. A su vez Shepenwepet II adoptó a Amenirdis II, una hija de Taharqo, para que la sucediese. Sin embargo, Psamético I, el fundador de la dinastía Veintiséis, expulsó a Tanutamani de Egipto y necesitaba asegurarse de la situación en Tebas. Tras unas negociaciones intensas con Amenirdis II, la heredera adoptada por la ocupante del cargo, Psamético la persuadió de que adoptase a su hija mayor, llamada Nitiqret (fig. 44).

Tenemos la suerte de poseer una estela que registra la toma de posesión de Nitiqret[27]. Incluye todas las propiedades y donaciones que llevó consigo para añadirlas al dominio de la esposa del dios y nos proporciona una idea de hasta dónde llegaba la riqueza de la institución en esa época. Psamético I dice: 'Le he dado [a Amón] mi hija para que sea una esposa del dios y la he dotado mejor que a las que lo fueron antes que ella. Seguramente él estará agradecido a su culto y protegerá la tierra de aquel que se la dio a él'. La estela sigue describiendo la partida de Nitiqret para Tebas y su recepción allí. 'Salida de la hija mayor del rey del apartamento privado del rey vestida con lino fino y adornada con turquesas nuevas. En gran número eran sus sirvientes... Se dirigen felices al embarcadero para ir río abajo hacia el nomo tebano. Los barcos para ella eran numerosos... Todos estaban cargados hasta la borda con todas las cosas buenas del palacio... Listos para desembarcar en el puerto de la ciudad de los dioses, Tebas. Se tomó su maroma delantera y ella encontró Tebas con multitudes de hom-

bres y cantidades de mujeres que la esperaban y se alegraban de recibirla... Ahora, cuando se presentó ante la esposa del dios Shepenwepet, ésta la contempló y quedó complacida con ella'.

Sigue la lista de la dote. De siete nomos del Alto Egipto ella recibió: '1.800 aruras de tierra junto con todo lo que procede de ésas en el campo y en la ciudad, junto con sus tierras de secano y sus canales'. También recibió en las mismas condiciones 1.400 aruras de cuatro nomos del Bajo Egipto. Cada día tenía que recibir del cuarto sacerdote de Amón, su hijo mayor, y su esposa y del primer y tercer sacerdotes de Amón un total de 600 *deben* de pan, 11 *hin* (un *hin* es un poco menos de medio litro) de leche, 2 1/6 pasteles, 2 2/3 manojos de hierbas. Cada mes tenía que recibir 3 bueyes, 5 terneras, 20 *heben* de cerveza y el producto de 100 aruras de tierra. Varios templos le daban 1.500 *deben* de pan. En conjunto ella recibía 2.100 *deben* de pan diariamente y 3.200 aruras de tierra en 11 nomos (unas 864 hectáreas).

La adopción de Nitiqret también muestra el poder político del cargo de esposa del dios, a través del cual la fidelidad de Tebas se cambió pacíficamente de la dinastía Veinticinco a la dinastía Veintiséis. Las dos últimas poseedoras del título ocuparon también el cargo, para el que no había precedentes, de sacerdotisas principales de Amón, reconociéndose de este modo la supremacía largamente establecida de la esposa del dios en la región tebana. La conquista de Egipto por los persas llevó a su fin a la dinastía Veintiséis y junto con ella al cargo de esposa del dios. Durante todo este tiempo habían sido funcionarios varones quienes habían gestionado los dominios de la esposa del dios, los más importantes de los cuales actuaban como administradores[28]. Se trataba con claridad de hombres muy poderosos y ricos que levantaban muchas estatuas bien labradas, estelas y tumbas. No está claro cómo se repartía la autoridad entre las esposas del dios y sus administradores.

64 Estela funeraria que representa los ritos celebrados ante la tumba realizados sobre los ataúdes de su poseedor masculino, su esposa y sus parientes.



La iconografía de la esposa del dios presenta un gran interés. Durante la dinastía Dieciocho se distinguía entre el vestido de la esposa del dios en su calidad de sacerdotisa y en su papel de mujer del ámbito real. Tras la dinastía Dieciocho el ajuar sacerdotal desaparece casi por completo y la mayor parte de las veces se representa a las esposas del dios llevando las insignias de las reinas. Durante la dinastía Diecinueve y la primera parte de la dinastía Veinte la esposa del dios era también una reina, pero a partir del reinado de Rameses VI era una hija del rey más que una esposa del rey; no obstante siguió llevando las insignias propias de las reinas, incluyendo la doble pluma, cuernos y disco, tocado de buitre, úreo y doble úreo (figs. 43, 45, 46). Sus titulaciones se desarrollaron, sin embargo, para imitar el uso por parte de los reyes de un doble cartucho, que contenía su nombre oficial y su propio nombre. Cada esposa del dios recibía un nombre, que normalmente contenía el nombre de Mut, la consorte de Amón, que usaba junto con su propio nombre. Un funcionario podía venerar un cartucho de esposa del dios de la misma forma que el cartucho del rey.

Muchos de los tipos que aparecen en las escenas que representan a la esposa del dios se tomaron de la iconografía de los reyes[29]. Se la representa directamente ante el dios adorando, ofrendando, presentando a *maat* los cuatro terneros y dirigiendo ritos de fundación que, hasta esa época, eran todos ellos ritos exclusivos del rey. Además se representa a divinidades que la purifican, la coronan (fig. 44), la abrazan, la amamantan y ofrecen su vida (fig. 46) en escenas que normalmente forman parte de la legitimación de la realeza.

Una parte de las funciones de la esposa del dios era tocar su sistro ante el dios (fig. 45) para apaciguarlo y evitar su posible ira y, de este modo, estimularlo en su papel (de ella) de mano del dios, de modo que él conservase por siempre la fertilidad de todo el universo ante posibles plagas. Por otra parte hay que señalar que el extraordinario papel de la esposa del dios estaba limitado a la región de Tebas y no aparece en monumentos fuera de este territorio.

Lecturas complementarias

Fischer, H. G., 'Priesterin', *Lexikon der Ägyptologie* 4, Wiesbaden 1982, 1100-1105.

Gitton, M., *L'épouse du dieu Ahmès Néfertary*, 2.ª ed., París 1981.

Gitton, M., *Les divines épouses de la 18e dynastie*, París 1984.

Robins, G., 'The god's wife of Amun in the 18th dynasty in Egypt' en A. Cameron y A. Kuhrt (eds.), *Images of Women in Antiquity*, Londres y Camberra 1983, 65-78.

CAPÍTULO IX

LA RELIGIÓN PERSONAL Y LA MUERTE

ESTELAS Y TEJIDOS VOTIVOS

Las ceremonias que tenían lugar en los templos servían a la religión estatal, que funcionaba en el plano cósmico, para mantener el orden y el funcionamiento del universo. Aunque los particulares podían participar en los ritos en la medida que los realizaban personalmente, esos ritos no se dirigían a atender sus necesidades individuales[1]. Sin embargo, a partir del Imperio Medio los particulares podían levantar estatuas y estelas votivas en los recintos de los templos para establecer un vínculo entre el individuo y el templo. Muchas de estas estatuas se conservan y muestran una gran variedad de formas y experiencias. Entre los tipos más comunes están las estatuas sedentes, las estatuas bloque, las estatuas arrodilladas ofrendando una estela o la representación de un templo o estatuas de pie que llevan un estandarte. También encontramos estatuas de escribas, un tipo que ya se conocía entre las estatuas funerarias del Imperio Antiguo. Pero no existía la posibilidad de que las mujeres tuviesen una estatua de escriba, así como tampoco tenían usualmente estatuas como estelóforas, naoforas o portadoras de estandartes. En general la propiedad de las estatuas de los templos era un privilegio masculino, aunque se podían incluir a las mujeres de una forma u otra en estas estatuas dedicadas por hombres.

Por el contrario las mujeres podían levantar estelas votivas en los templos al igual que los hombres. Se trata de estelas que con frecuencia tienen un texto basado en la fórmula: 'Gloria sea dada a [una divinidad], besando el suelo ante [la misma divinidad u otra] por el *ka* de [el dedicante]'. La escena representa normalmente al dedicante ofrendando o adorando a la divinidad o divinidades nombradas (figs. 47, 48). La fórmula y la escena tipo tienden a ser similares sin importar el sexo del propietario, con la excepción de la sustitución del género gramatical femenino allí en donde lo precise el texto, y de la figura femenina por una masculina en la representación plástica. En algunas ocasiones el pronombre singular de prime-



65 Estela en forma de puerta falsa perteneciente a Meretites.

66 Estela en forma de puerta falsa de Iry y su esposa Inet.

ra persona se escribe con una figura masculina, como si el hablante fuese un hombre y no una mujer, mostrando que la forma masculina era la dominante y que no siempre se ajustaba cuando era una mujer quien dedicaba la estela. Además de poseer estelas votivas las mujeres podían acompañar a los hombres sobre las suyas, pero en este caso los hombres son los dedicantes principales (fig. 49). El número de estelas conservadas pertenecientes a hombres supera con mucho al de las pertenecientes a mujeres. Por ejemplo, de las veinticuatro estelas votivas encontradas en el área de la esfinge en Guiza, veinte estaban dedicadas por hombres solos y ninguna por mujeres en solitario. Tomando conjuntamente dedicaciones primarias y secundarias, los hombres superan a las mujeres en una proporción de treinta y cinco a seis. De las diecisiete estelas votivas procedentes del templo de Ptah en Menfis, once estaban dedicadas exclusivamente por hombres y sólo dos por mujeres. Si contamos todas las figuras representadas en las estelas nos encontramos con veinticinco hombres y siete mujeres[2].

¿Quiénes eran las mujeres que dedicaban su propia estela? En algunas ocasiones no tienen títulos, en otras se las menciona como 'señoras de la casa' y también son 'instrumentistas' de una divinidad en particular. Aunque podemos sospechar su pertenencia a la clase alta, ignoramos si las mujeres ordenaban la ejecución de estas estelas con cargo a sus recursos propios, que ciertamente tenían algunas mujeres, o si sus maridos o hijos eran los responsables financieros del trabajo. El hecho de que se conozcan muchas más estelas votivas de hombres que de mujeres puede interpretarse de dos formas. Por una parte, las mujeres de clase alta podían haber tenido menos recursos para invertir en tales monumentos si las comparamos con los hombres, que tenían ingresos regulares procedentes de sus cargos funcionariales. Por otra parte, si eran parientes varones quienes se responsabilizaban del pago de las estelas podemos imaginar que estos hombres darían prioridad a sus propios monumentos, dejando menos para gastar en las mujeres de su familia. Los hombres que incluían a sus esposas y ocasionalmente a otras mujeres emparentadas en sus propias estelas votivas podían evitar así el proporcionarles una estela separada. Cuando las mujeres tenían sus propias estelas eran muy pocas las ocasiones en que estaban acompañadas por sus maridos. Esto se debe a dos reglas de decoro básicas que intervienen sobre toda clase de monumentos. En primer lugar el propietario de un monumento debe ocupar el primer puesto en la decoración. En segundo lugar las mujeres, con sólo unas pocas excepciones, ocupan una posición subordinada en relación con sus maridos. Así pues, si una mujer es la propietaria de un monumento, el primer lugar le corresponde a ella y no se puede mostrar a su marido porque se le forzaría a aparecer en una posición secundaria.

Es digna de mención una estela con la parte superior redondeada procedente de Deir el Medina propiedad de una mujer pero que representa también a los miembros de su familia, incluyendo a su marido (fig. 50)[3]. Se divide en varios registros. En la luneta de la parte superior la señora de la casa Bujanefptah adora a Nebethetepet, una diosa estrechamente relacionada con Hathor. El texto dice específicamente que la estela fue 'dedicada

por ... Bujanefptah'. Debajo hay cuatro líneas de una plegaria de alabanza a Nebethetepet, pidiendo la gracia de la diosa y que se presenta como dicha por Bujanefptah. Los dos registros inferiores presentan a los miembros de la familia. El primero está encabezado por el trabajador de la tumba real Kasa. No hay un término de parentesco que lo relacione con Bujanefptah, que está en la luneta, sino que se identifica simplemente por su nombre y título como si poseyese la estela. Le sigue inmediatamente una figura femenina presentada como 'su esposa, la señora de la casa, Bujanefptah', de modo que aparece dos veces en esta estela. En esta segunda manifestación está relacionada con Kasa por el pronombre posesivo masculino 'su', satisfaciendo así las reglas del decoro. Sin embargo, las trece figuras restantes se identifican todas como 'su [de ella] hijo/a' y 'su [de ella] hermano/a'.

Encontramos de nuevo a uno de los hijos en una estela perteneciente a Kasa, en la que también aparece Bujanefptah[4]. En ella se llama al hijo 'su [de él] hijo', mostrando que Kasa es su padre. Sin embargo, en esta segunda estela aparece una distinción de sexos entre los hijos, a los hijos se les llama 'su [de él] hijo' y a las hijas 'su [de ella] hija'. Esto también aparece en otros monumentos, como en una estatua de un marido y esposa dedicada por su hija que se conserva en el Museo Británico, a la chica se la llama 'su [de ella] hija' en el lado del asiento que ocupa la madre y 'su [de él] hija' en el lado del padre[5]. Es necesario que se investigue mucho más sobre estos documentos para disponer de un análisis más profundo que pudiera ayudar a identificar propiedad y modelos de filiación materna o paterna mediante el uso de los pronombres personales masculino o femenino.

Es interesante constatar que aunque no se impida a las mujeres dedicar estelas votivas a divinidades masculinas, ellas prefieren con frecuencia divinidades femeninas como Hathor, Isis, Mut la consorte de Amón, la diosa serpiente Meresger y Renenutet, o la reina divinizada Amosis Nefertari. Algunas estelas propiedad de hombres que incluyen a mujeres muestran al hombre adorando a una divinidad masculina mientras que la mujer adora a otra femenina (fig. 51). Aunque este no es siempre el caso existe una tendencia a la distinción sexual en las divinidades honradas por hombres y mujeres.

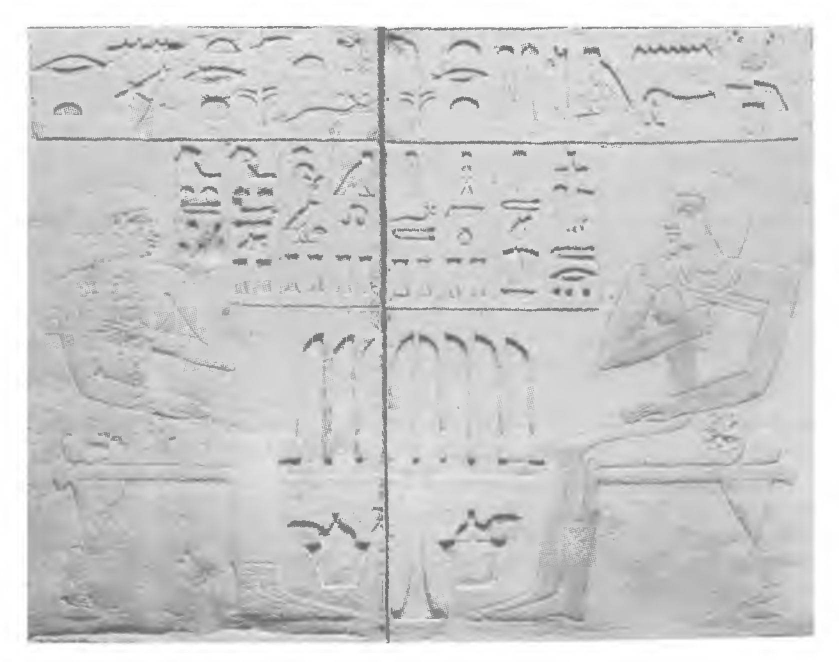
Cierto número de estelas votivas procedentes de Deir el Medina contienen plegarias que expresan la conciencia de que los dedicantes han cometido alguna transgresión contra una divinidad que, por tanto, los ha castigado y a la que, consiguientemente, se le pide que muestre perdón. Mientras que la mayor parte de estas plegarias se ponen en boca de hombres, unas pocas se refieren a las mujeres. Iytnefret fue la dedicante de una de ellas, era la esposa del trabajador Sennedyem que vivía en el reinado de Rameses II (fig. 52)[6]. En su estela se representa a Iytnefret arrodillada en la parte superior seguida por una figura más pequeña que representa a su nieto. Nada en el texto nos aclara su presencia. Quizá ordenó la ejecución de la estela pero adopta una posición subordinada porque la estela era para ella; puede ser que las reglas de decoro se relajasen en la relación ente abuela y nieto, tanto por su diferencia de edad como por la primacía otorgada a los años. La oración de la mujer pide a la divinidad que 'Se apiade, pues has hecho que vea la oscuridad durante el día debido a esas palabras de las mujeres. Ten piedad de mí y

que pueda ver tu gracia. Por la señora de la casa Iytnefret, verdad de la voz'. La frase 'has hecho que vea la oscuridad durante el día' es común en estas plegarias que expresan el peso de la culpa. Pero nos inquieta no saber en qué consistían realmente 'esas palabras de las mujeres' causantes de todo.

El trabajador Wennefer dedicó un tipo de estela similar, se le representa en la luneta adorando a una divinidad masculina (fig. 53)[7]. Sin embargo la plegaria está escrita en el cuerpo principal de la estela, próxima a dos mujeres arrodilladas y a un niño desnudo, identificados como la señora de la casa Nebetnehet, su hijo Nebansu y su hija la señora de la casa Meritamón. La plegaria se remite a Nebetnehet: 'Me has hecho ver una oscuridad que es obra tuya. Apiádate de mí y que pueda verte. Por el *ka* de la señora de la casa, Nebetnehet'. Parece que nos hallamos ante una estela dedicada por un marido para su esposa.

Un hijo dedicó a su madre otra estela de este tipo (fig. 54)[8]. En la luneta el escriba de Amón llamado Pay se arrodilla ante el dios Jons. Debajo, la señora de la casa llamada Wadyetrenpet, se arrodilla con el texto de una plegaria dirigida a Jons: '... Contempla cómo me has hecho ver la oscuridad por tus acciones. Ojalá puedas apiadarte de mí y yo lo reconocería. Qué dulce es tu gracia, Jons, para la pobre mujer de tu ciudad. Por el *ka* de la señora de la casa Wadyetrenpet'. A esto sigue la sentencia: 'Su hijo hizo esta estela en nombre de su señor Jons, el escriba Pay. Dice: «Gira tu cabeza. Apiádate»', reforzando así la plegaria de su madre.

67 Estela en forma de puerta falsa de Kaihap y su esposa Meretmin.







68 (*izquierda*) Estatua funeraria de Nefretmin. Imperio Antiguo.

69 (*derecha*) Estatua funeraria de un hombre, su esposa e hijo. Imperio Antiguo.

Ya hemos visto que la divinidad más importante para las mujeres era Hathor, diosa del amor, la sexualidad y la fertilidad. Tenía un importante lugar de culto en la orilla oeste del Nilo en Tebas, en concreto en Deir el Bahari, y durante las excavaciones se encontraron allí muchas ofrendas votivas de la época del Imperio Nuevo, incluyéndose figurillas de la fertilidad y modelos de falos. Por desgracia la mayor parte de estos objetos carece de inscripciones, por lo que desconocemos el sexo del donante o si algunos de ellos fueron dedicados conjuntamente por un marido y su esposa, por ejemplo. Aunque sólo se encontraron unas pocas estelas votivas en Deir el Bahari son más las dedicadas por mujeres que por hombres. Una pequeña placa votiva de porcelana muestra a una mujer realizando una libación ante la vaca de Hathor y presumiblemente se trataba del don propio de una mujer. También se encuentra aquí un tipo de ofrenda votiva inusual consistente en tejidos pintados que representan al donante principal, a menudo acompañado por otras figuras, ante una forma de Hathor (fig. 55). La mayor parte de estas ofrendas tienen poco texto pero se puede conocer el sexo del donante gracias a la representación. De los treinta y cinco tejidos de esta clase que se conservan ninguno parece haber sido dedicado exclusivamente por un hombre, mientras que diecisiete fueron dedicados exclusivamente por mujeres. Si contamos el número total de personas representadas en las telas nos

encontramos con setenta y cuatro mujeres y treinta hombres. Por otra parte, las cabezas rapadas y los vestidos de los hombres sugieren que se trata de sacerdotes, tal vez servidores del culto de Hathor. Así pues, estas telas proporcionan un testimonio del predominio de las mujeres como donantes enfatizando de esta manera su estrecha conexión con la diosa[9].

Visitas al templo

Aunque la mayor parte de los individuos tenían poco interés personal en la marcha de la religión estatal, es evidente que visitaban templos y santuarios para realizar ofrendas votivas y podemos asumir que las mujeres también lo hacían. La plegaria de Bujanefptah sobre su estela, descrita más arriba, dice de Nebethetepet: ‘pues todo el mundo viene a ti formando multitudes, tanto hombres como mujeres’. Insiste en este punto una estatua que originalmente se levantó en Deir el Bahari[10]. El texto se dirige de forma específica a las mujeres: ‘¡Oh pueblo de Tebas, nobles señoras y chicas pobres, todas las que vienen en (cualquier) época a Dyeseret (= Deir el Bahari)...’. La estatua es de un tipo bien conocido, normalmente llamado intermediario, que lleva textos que prometen interceder ante una divinidad en beneficio de un individuo como contrapartida por las ofrendas. Ésta en concreto recoge la petición dirigida a Hathor en beneficio de las mujeres para que tengan ‘felicidad y un buen marido’.

Podemos leer cartas del final de la dinastía Veinte que muestran cómo los particulares podían visitar los templos y orar a los dioses. Cuando Dyehutymose, escriba de la necrópolis de Tebas, estaba lejos de su casa envió un mensaje a cierto número de mujeres: ‘Por favor pide a Amón que me haga regresar, pues he estado enfermo desde que llegué al norte y no estoy en mis condiciones normales. No pongáis vuestras mentes en ninguna otra cosa. Tan pronto como recibas mi carta irás al primer patio de Amón de los Tronos de las Dos Tierras llevando a los hijos pequeños contigo y halágale y dile que me mantenga a salvo’[11]. El templo citado es el templo funerario de Rameses III, en donde los trabajadores vivían por aquel tiempo. Tenían que ir al primer patio porque este era el único lugar del templo al que estaba permitido el acceso a todo el mundo. Más allá sólo podía ir el personal del templo debidamente purificado. La carta asume que las mujeres y también los niños irían al templo a rezar ante el dios.

Culto doméstico

Debido a la carencia de información sobre las casas se conoce poco el culto doméstico[12]. Sin embargo en Deir el Medina existen pruebas de la presencia de altares en las casas de los trabajadores, así como de paredes pintadas con las figuras de Bes y Taweret y de nichos en los que colocar estelas. Durante la excavación de las casas también se encontraron estatuas, estelas, mesas de ofrendas y cuencos dedicados a Taweret[13]. Por otra parte,

ya hemos hablado acerca de las figurillas de la fertilidad. Un buen número de estas representaciones se encontraron en lugares de habitación, incluyendo la ciudad del Imperio Medio situada en Cahun y el yacimiento de Amarna en el Imperio Nuevo así como el de Deir el Medina. Parece verosímil que se ofrendasen estas figurillas en el transcurso de ritos celebrados en el altar doméstico o quizá se conservaban allí para asegurar la continuidad de la familia mediante el nacimiento de hijos.

Los ritos practicados en el culto doméstico podían incluir la ofrenda de comida, libaciones y colocación de flores en el altar, como en otros cultos egipcios. La importancia de las divinidades Taweret y Bes, conocidas por su conexión con los asuntos femeninos, las figurillas de la fertilidad y las representaciones de la cabaña de los nacimientos, presentados en el capítulo Cuatro, sugieren que las mujeres de la familia tenían un importante papel que desempeñar, especialmente en Deir el Medina, en donde los hombres se ausentaban a veces durante días.

Una frase que significaba 'casarse' era 'fundar una casa' y se refería al establecimiento por parte de la nueva pareja de su propio hogar. Aunque no hay absolutamente ninguna prueba, tal vez no sería demasiado imaginar que una de sus primeras acciones sería levantar el altar y celebrar su unión junto con sus familiares y amigos.

Las mujeres en los cultos funerarios

Desde los tiempos predinásticos los egipcios habían creído en una vida tras la muerte y sabemos que individuos del Imperio Antiguo establecieron un culto funerario propio para que funcionase tras su muerte. El estado de cosas ideal era que el hijo mayor de un hombre se responsabilizase de la celebración de los ritos, llevase alimentos a la tumba e hiciese todo lo que era necesario para asegurar la supervivencia del fallecido en el otro mundo. Más adelante veremos que se creía que las mujeres compartían el mismo más allá que los hombres y que tenían las mismas necesidades de enterramiento y culto. Aquí me referiré a la parte desempeñada por las mujeres vivas junto a los hombres en el culto funerario.

En el Imperio Antiguo las mujeres podían servir como sacerdotes funerarios[14]. Incluso se conoce a una mujer que llevaba el título de 'supervisora de sacerdotes funerarios'. Sin embargo los testimonios sobre sacerdotisas funerarias mueren con el Imperio Antiguo. En los Imperios Medio y Nuevo las mujeres podían dedicar estelas funerarias que las mostraban realizando ritos por el muerto, por ejemplo realizando ofrendas o libaciones (fig. 56). También podían dedicar estatuas funerarias que con frecuencia eran de padres o maridos. No sabemos si ellas mismas ordenaban la ejecución de estos monumentos y tampoco si se responsabilizaban de su pago. En la medida que las mujeres podían tener sus propios bienes, tomar parte en actividades mercantiles y controlar sus propios asuntos financieros es posible que parte de sus ingresos independientes se destinasen a monumentos funerarios para padres o maridos.

En las escenas de las tumbas las esposas y las hijas normalmente realizan ofrendas para el propietario fallecido, en muchos casos agitan sistros y llevan collares *menit* con lo que hacen referencia al renacimiento prometido por Hathor al hombre fallecido (fig. 57). Debido a la asociación de Hathor con la música cierto número de tumbas contienen escenas que muestran danzas celebradas en su honor, en las que las mujeres eran las protagonistas.

Cuando se trata de realizar los últimos ritos ante la tumba, cuando se realizaba el rito de la apertura de la boca, en el Imperio Nuevo y más tarde las representaciones muestran que el sacerdote oficiante es un hombre. Con frecuencia se representa a la esposa llorando a los pies del ataúd mientras que grupos de plañideros de ambos sexos acompañan la procesión funeraria hasta la tumba[15]. En muchos casos el número de plañideras supera al de los hombres que realizan este cometido (fig. 58) y es posible que además de los miembros de la familia hubiese mujeres profesionales del llanto. Una mujer y su hija de Deir el Medina dedicaron conjuntamente una estela sobre la que ambas utilizan 'plañidera' como título, sugiriendo que esta era su ocupación[16]. Otras mujeres representaban en los funerales a las diosa Isis y a su hermana Neftis, que eran las plañideras por excelencia debido a que habían lamentado el asesinato del dios Osiris.

El enterramiento de mujeres

Las mujeres compartían el más allá con los hombres y al igual que ellos esperaban disfrutar de él, también recibían enterramientos básicamente similares a los de los hombres. Ahora bien, se sabe poco de las costumbres funerarias de los egipcios de las clases bajas, por lo que las secciones que siguen se basarán en los testimonios dejados por la clase de los escribas, en especial sus categorías más altas, que se podían permitir la construcción de capillas funerarias.

El cadáver, junto con todo el ajuar funerario que acompañaba al fallecido, se situaba en una profunda fosa excavada en el suelo. La fosa se llenaba y se suponía que no se abría de nuevo. Los integrantes de los escalones superiores de la burocracia tenían una segunda parte en su tumba: la capilla funeraria que contenía la entrada a la fosa de enterramiento. Se trataba de construcciones exentas, como en la necrópolis menfita, o estaban excavadas en la roca como en Tebas. Este era el lugar destinado a la celebración del culto funerario. Al comienzo del Imperio Antiguo las paredes se cubrían con representaciones que incluían una puerta falsa, estelas y, desde el Imperio Medio en adelante, también se colocarían en la capilla estatuas que representaban al fallecido. Las puertas falsas, estelas y estatuas constituían puntos focales para el culto mediante el cual los vivos podían entrar en contacto con el muerto.

En la mayor parte de los casos los propietarios de estas capillas funerarias eran funcionarios. Su decoración giraba en torno al propietario y las mujeres de su familia, que también aparecían representadas con frecuencia, ocupaban un lugar subordinado aun cuando otros miembros de la fami-

lia (incluyendo mujeres y casi siempre la esposa del propietario) podían estar enterrados en fosas detrás de la capilla. Era muy raro que una mujer particular poseyese una capilla funeraria. Un caso de éstos es el de una capilla funeraria del Imperio Medio hallada en Tebas y que pertenecía a Senet, la madre del visir, a la que ya hemos encontrado en el capítulo Cinco[17]. Muy pocos elementos decorativos tienen en consideración el hecho de que el propietario es una mujer. En todo caso lo más verosímil es que Senet no fuese la responsable del levantamiento de su propia capilla funeraria y que su hijo ordenase su construcción para ella.

Una cuestión interesante es por qué las mujeres de familias de clase alta no tenían sus propias capillas. Una respuesta podría ser que la propiedad era un privilegio derivado de la ocupación de una función burocrática de cierto rango, por lo que las mujeres estarían excluidas teóricamente. Otra podría ser que sólo funcionarios por encima de un rango específico eran lo suficientemente ricos como para invertir buena parte de sus recursos en sus enterramientos. También es posible que el enterramiento de una esposa fuese la responsabilidad del marido. Si este era el caso, habría sido impensable para una mujer casada, incluso si era rica, el construir su propia capilla o, si lo hacía, se podría sospechar que ella tenía que respetar las convenciones y ceder a su marido a su hijo el primer lugar. Esto lleva a especular sobre lo que ocurriría en el caso de una mujer soltera o divorciada que no se casó de nuevo. Quizá se la enterraba en la tumba de un parien-

70 (*izquierda*) Estatua funeraria de Katep y su esposa Hetepheres. Imperio Antiguo.
71 (*derecha*) Estatua funeraria de un hombre, su esposa y su hijo. Imperio Antiguo.





te varón. Si ella tenía que ocuparse de su propio enterramiento los testimonios revelan que éste no incluiría una capilla funeraria.

En Deir el Medina los trabajadores construían sus propias tumbas con capillas decoradas y cámaras mortuorias en el exterior de la aldea. El hecho de que trabajasen en ellas por sí mismos aprovechando el tiempo libre explica por qué estos hombres, que no eran altos funcionarios, podían tener capillas. Las personas de un rango equivalente en el resto de Egipto serían incapaces de aspirar a semejantes lujos. La decoración de las capillas es algo inusual tanto en estilo como en contenido, pero en todo caso siguen centradas en la figura del propietario varón, aunque también se representaba a su familia (fig. 59). Gracias a la lectura de testamentos en Deir el Medina sabemos que las mujeres podían heredar tumbas. Pero carecemos de testimonios en las capillas que revelen cambios en la decoración para reflejar que una mujer era la propietaria, posiblemente lo que se heredaba era el derecho a enterrarse en la tumba, más que el derecho a cambiar la decoración en la capilla.

La sugerencia de que los parientes varones se ocupaban de las mujeres y que iba en contra de las convenciones establecidas que ellas adoptasen sus propias disposiciones, se ve apoyada por el testimonio de las estelas funerarias. En efecto, en comparación con las estelas votivas levantadas en los templos, las estelas funerarias estaban asociadas con tumbas o cenotafios, esto es, con capillas funerarias sin enterramiento, que pudo haber tenido lugar en otra parte. Estas estelas estaban decoradas normalmente con escenas que mostraban al fallecido ante una mesa de ofrendas, algunas veces con miembros de la familia realizando ritos o, más tarde, al fallecido ante varias divinidades, sobre todo Osiris, el dios de los muertos. Se parecen a algunas de las escenas representadas en las capillas funerarias. Pero aunque no se desconocen mujeres que hayan tenido estelas funerarias, la mayoría eran propiedad de hombres que ocupaban el lugar principal en las escenas (figs. 56, 72).

Al menos desde el Imperio Antiguo, el cuerpo de una mujer muerta recibía el mismo tratamiento que el de un hombre y se enterraban con un ajuar funerario similar. Una vez que se desarrolló la técnica de la momificación también se momificó a las mujeres para conservar eternamente sus cuerpos. El cuerpo se colocaba en un sarcófago o conjunto de sarcófagos (fig. 60) y las vísceras en los vasos canópicos. Con la introducción de los shabtis en el Imperio Medio también se proporcionaron a las mujeres esas figurillas funerarias. A partir del Imperio Nuevo se colocaron escarabeos corazón sobre el corazón de la persona muerta. Estaban escritos con un texto destinado a impedir que ese órgano atestiguase contra el muerto en el momento del juicio y se colocaban sobre las mujeres al igual que sobre los hombres.

Desde el Imperio Nuevo en adelante también se hizo común colocar una copia del *Libro de los Muertos* en la tumba para guiar al propietario a través de los peligros del más allá. Las copias conservadas muestran que estos libros podían pertenecer a mujeres o a hombres (fig. 61). Los confeccionados para hombres podían incluir a sus esposas en un lugar secundario (fig. 62). Pero, debido a las reglas del decoro, los adaptados para las muje-



72 Estela funeraria de Ramose mostrando al propietario y a su esposa Tetpu adorando a Osiris, Isis y Neftis en el registro superior y, abajo, recibiendo ofrendas de su hijo a la izquierda e incienso y libaciones de su hija a la derecha.

res no retrataban normalmente al marido. Parece que tenemos más copias del *Libro de los Muertos* pertenecientes a hombres que a mujeres y en la Baja Época, al menos, es mucho más frecuente que los hombres tengan versiones más largas y, por tanto, más caras que las mujeres. Una viñeta del *Libro de los Muertos* muestra al propietario del documento cosechando grano. Hemos visto que en las escenas funerarias que muestran a campesinos cosechando sólo los hombres manejaban la hoz mientras que las mujeres recogían las espigas caídas (fig. 36). En los *Libros de los Muertos* hechos para mujeres encontramos que con frecuencia una figura femenina reemplaza a otra masculina que corta grano en esta escena, pero ocasionalmente se representa a una figura masculina en lugar de la figura de la propietaria (fig. 63). Esto sugiere que algunos artistas se daban cuenta de que segar el grano no era una tarea normalmente desempeñada por mujeres[18].

Otros objetos tales como joyas, vestidos, pelucas y muebles se encuentran en enterramientos de ambos sexos. A pesar de ello es un hecho que se conocen más vasos canópicos, shabtis, escarabeos corazón y *Libros de los Muertos* pertenecientes a hombres que a mujeres. Esto sugiere dos posibilidades, o bien los hombres eran responsables de los dos ajuares y gastaban más en el propio, o bien las mujeres se ocupaban de su propio ajuar pero tenían menos recursos para hacerlo. Por desgracia no se ha hecho un estudio sistemático que compare los ajuares funerarios de hombres y mujeres desde el punto de vista de su coste, ni para ver si existían distinciones de sexo entre los enterramientos de hombres o mujeres.

Ya se ha mencionado la procesión que lleva al fallecido a la tumba y los ritos sucesivos realizados sobre la momia a la entrada de la tumba. Los bueyes tiraban del cuerpo encerrado en sus ataúdes y sarcófagos hasta la tumba, a menudo se llevaba por separado el conjunto canópico. Hileras de hombres llevaban el ajuar funerario y grupos de mujeres (y con menor frecuencia hombres) lloraban y se lamentaban plañiendo por el fallecido. En el exterior de la tumba el sacerdote *sem* con una piel de leopardo, que era normalmente el hijo mayor, realizaba el rito de apertura de la boca para permitir vivir a la momia al tiempo que un sacerdote lector leía el ritual y se presentaban ofrendas (fig. 58). Aunque este detalle no se muestra, podemos asumir que tras el final de los ritos el fallecido y todo su ajuar se colocaban en la fosa que se cerraba entonces y quizás el culto funerario se iniciaba entonces en la capilla. La familia y los invitados al funeral probablemente tomaban una comida allí mismo, del mismo modo que harían en lo sucesivo una vez al año en la Fiesta Hermosa del Valle.

La mayor parte de las escenas de las capillas funerarias representan el enterramiento del propietario. Sin embargo existen pruebas de que los mismos ritos y ceremonias tenían lugar cuando se trataba de enterrar a mujeres. En la tumba de Senet, mencionada más arriba, el uso de pronombres femeninos en los textos que acompañan la representación de la procesión funeraria dejan claro que se trataba de su propia ceremonia, no la de su hijo. Por lo demás la escena difiere poco de una compuesta para un hombre. Lo mismo ocurre con las procesiones funerarias que encontramos en los *Libros de los Muertos* pertenecientes a mujeres. En la tumba menfita de Horemheb

una escena conservada en estado fragmentario muestra un sarcófago femenino, presumiblemente el de la esposa de Horemheb, sobre el que se celebraban ritos[19]. Un relieve contemporáneo perteneciente a un hombre llamado Ptahmose, datado al final de la dinastía Dieciocho, incluye una escena que representa los ritos funerarios que se celebran ante el sarcófago de una mujer llamada Ray[20]. En algunas escenas ramésidas se representa a veces dos ataúdes a la entrada de la tumba, uno es el del propietario y el otro pertenece probablemente a su esposa. En el mismo sentido, algunas estelas representan los ritos funerarios celebrados sobre varias momias, en un caso identificadas como el propietario, su esposa y sus parientes (fig. 64). Estas escenas reúnen, por supuesto, enterramientos separados en un solo acontecimiento, pero eliminan cualquier clase de duda sobre la similitud de los ritos funerarios celebrados para las mujeres y los hombres. Sin embargo, debido quizá a nociones de decoro en el arte, mientras que la esposa en duelo aparece con frecuencia junto al ataúd de su marido (fig. 58), no se representan escenas en donde un marido perturbado llore a su esposa.

Puertas falsas y estelas funerarias

Una vez hecho el enterramiento se establecía un culto funerario en beneficio del fallecido en la capilla funeraria o en la entrada del foso, en el caso de quienes no habían podido tener una capilla. Además se entendía que el culto se celebraría a perpetuidad. En el Imperio Antiguo los puntos focales del culto funerario en las capillas de las tumbas eran las puertas falsas y las estatuas emplazadas en el serdab, una habitación separada que sólo se comunicaba con la capilla por una o varias hendiduras en la pared. La puerta falsa era el lugar de encuentro entre los vivos y el muerto. No había un camino al más allá en este mundo, pero el espíritu de la persona muerta podía subir desde el mundo inferior para disfrutar de las ofrendas llevadas por los sacerdotes funerarios. Las jambas y dinteles de una puerta falsa estaban decorados normalmente con títulos, nombres y representaciones del fallecido, mientras que sobre el dintel una estela rectangular representaba normalmente a la persona muerta sentada ante una mesa de ofrendas. Podía haber más de una puerta falsa en una capilla. Muchas representan exclusivamente a su propietario. Algunas veces comparte la puerta con su esposa mientras que en otros casos la esposa tiene su propia puerta. La decoración de estos monumentos está regida por las reglas del decoro. Podemos darnos cuenta de cómo operan esas reglas si contemplamos la estela rectangular situada sobre el dintel de la puerta[21]. Cuando el propietario de la puerta es una sola persona, sea hombre o mujer, la posición primaria para la figura del fallecido es sentada en el lado izquierdo (esto es, la izquierda del observador) mirando hacia la derecha (fig. 65). Cuando un hombre y una mujer comparten la puerta el hombre casi siempre adopta esa posición relegando a la mujer que se sienta en el lado subordinado de la mesa de ofrendas (fig. 66). En un puñado de ejemplos las figuras femenina y masculina están invertidas y la mujer ocupa el lugar dominante (fig. 67). Por desgra-



73 Estela funeraria de la instrumentista de Amón, Taja, que adora a Osiris, Isis y Neftis en el registro superior y, abajo, recibe agua de Hathor, la diosa del oeste.

cia nada de los textos o títulos de las personas interesadas revela por qué era esto así, pero es seguro que tiene algún significado en relación con la posición social relativa del hombre y de la mujer.

Las estatuas emplazadas en el serdab proporcionan un posible lugar de descanso para el espíritu del fallecido, que podía mirar hacia la capilla funeraria a través de las hendiduras dispuestas al efecto en el muro de la capilla, también contemplaba los ritos que se celebraban y olía el incienso quemado, que era una parte integrante de los ritos religiosos egipcios. Se podía colocar más de una estatua de una persona y algunas veces un hombre poseía toda una serie de estatuas. Además se podían colocar en el serdab imágenes de otros miembros de la familia. La esposa del propietario de la tumba podía tener su propia estatua aparte (fig. 68) o formar parte de una estatua de grupo con su marido que también podía incluir imágenes de los hijos (fig. 69). Cuando el marido y la esposa están agrupados el hombre es con mayor frecuencia la figura dominante. Si las dos figuras tienen el mismo tamaño el hombre está colocado con más frecuencia al lado derecho, más importante, del grupo que corresponde a la izquierda del observador. Sin embargo existen muchas excepciones (fig. 70); como en el caso

de las puertas falsas las posiciones podían estar transmitiendo información sobre la posición social de la mujer en relación con la del hombre, pero por desgracia poco es lo que se puede inferir a partir de las inscripciones. En otras estatuas de grupo el hombre aparece a una escala mayor que la de su esposa: por ejemplo, la mujer puede estar acuclillada a sus pies como una figura pequeña (fig. 69), o estar de pie mientras que él está sentado de modo que aunque las figuras estén a la misma altura, él está en una escala mayor (fig. 71). También hay pruebas de que las figuras sentadas son de *status* más alto que las colocadas de pie.

Con el colapso del gobierno central al final del Imperio Antiguo, se construyeron muchas menos tumbas completamente decoradas. Con mucha frecuencia la capilla era una pequeña estructura de ladrillo sin cocer carente de decoración excepto una o más estelas colocadas en su interior. Las estelas funerarias se desarrollaron a partir de los bloques rectangulares de las puertas falsas que normalmente mostraban a una figura sentada ante una serie de ofrendas. En el Primer Período Intermedio era más frecuente mos-



74 Estatua funeraria de Tetisonb dedicada por su hijo.

trar figuras de pie de los propietarios, con o sin su esposa, sosteniendo un bastón en una mano y un cetro en la otra, un esquema que deriva de las figuras representadas en las jambas de la puerta falsa y en otros lugares de la decoración tumbal del Imperio Antiguo. La mayor parte de estas estelas han perdido su contexto en la actualidad. Muchas de ellas representan sólo a hombres pero otras representan a un hombre acompañado por su esposa, que ocupa un lugar secundario, y otras más representan sólo a mujeres. Es casi seguro que esto no es la prueba de que algunas mujeres tuviesen sus propias capillas funerarias sino, más bien, de que sus maridos levantaban estelas separadas para ellas en sus propias capillas.

Durante el Imperio Medio y a lo largo del Imperio Nuevo, el motivo del propietario sentado ante una mesa de ofrendas regresa a las estelas mientras que desde la mitad de la dinastía Dieciocho, las escenas que muestran al propietario ofrendando o adorando a los dioses comienzan a hacerse comunes por primera vez (fig. 72). Estas estelas funerarias se colocaban normalmente dentro o fuera de la capilla funeraria junto a la entrada. Algunas veces se levantaban en un cenotafio, esto es, una capilla sin un enterramiento. Destaca en este sentido el yacimiento de Abido en el Imperio Medio. Abido era la ciudad que estaba consagrada a Osiris, dios de los muertos, y la idea del cenotafio estaba destinada a relacionar al propietario y a su familia con el culto de Osiris por toda la eternidad, aun cuando estuviesen enterrados en otro lugar.

Los hombres poseían la mayoría de las estelas funerarias, esto quiere decir que un hombre es con la mayor frecuencia la figura principal de la estela y que las restantes figuras que aparecen sobre ella están normalmente relacionadas con él (figs. 56, 72). Cuando está acompañado por su esposa o su madre se las muestra sentadas junto a él, en vez de frente a él, como en las estelas bloque del Imperio Antiguo. De acuerdo con las convenciones del arte bidimensional egipcio, la pareja está dispuesta sobre la línea de base de forma que una figura no oculte a la otra. La posición 'delantera' es la principal y está ocupada por el hombre mientras que su esposa o madre se sitúa en la posición subordinada, 'trasera' (fig. 72). En las pocas ocasiones en que la mujer ocupa la posición dominante el hombre no es ni su marido ni su hijo[22]. Existen estelas funerarias que pertenecen exclusivamente a mujeres (fig. 73). A menudo están dedicadas por una mujer emparentada como la hija o la hermana. Comparadas con las poseídas por hombres constituyen una proporción muy pequeña del número total de estelas. Debemos suponer, por tanto, que las normas de decoro generalmente harían imposible que una mujer propietaria estuviese acompañada por un marido o hijo. Por ello no podemos decir si las mujeres poseedoras de estelas estaban casadas o no. Una estela dedicada a su hija por sus padres sugiere que murió joven y que probablemente todavía no se había casado[23]. Otras estelas dedicadas por los hijos de una mujer indican que estuvo casada en algún momento. Ahora bien, si tenemos en cuenta que carecemos del contexto original de ubicación de las estelas funerarias que eran propiedad de mujeres, resulta peligroso especular sobre su significado.

Desde el Imperio Medio en adelante se levantaron estatuas de los difuntos en la capilla funeraria. Se excavaba un nicho en la pared trasera sobre el eje de la capilla para contener las estatuas principales ante las cuales se desarrollarían los ritos. Algunas veces, en el caso de tumbas excavadas en la roca no eran estatuas exentas sino que se tallaban en la misma roca. Otras que estaban exentas fueron trasladadas de sus emplazamientos originales desde hace mucho tiempo. También en este caso predominan las estatuas masculinas, pero también hay un número considerable que muestra únicamente a una mujer (fig. 74). Probablemente estaban destinadas a formar una pareja con la estatua de un hombre. Sin embargo, muchas estatuas funerarias representan a una pareja con el hombre, como antes, situado en el lado derecho que indica preeminencia (fig. 75). También en este caso se encuentran algunas excepciones (fig. 76) aunque no entendemos las razones que las rigen. En algunos casos estas díadas se pudieron hacer como parejas para colocar cara a cara en la tumba. El cambio en la posición de las dos figuras podía tener la intención de que cada cual tuviese enfrente una imagen del mismo sexo.

Los ritos funerarios para mujeres

Aunque las mujeres tenían un papel subordinado a los hombres en los monumentos funerarios, no obstante compartían en todas las épocas el mismo culto funerario. La documentación disponible desde el Imperio Antiguo en adelante muestra que un funcionario varón era el responsable no sólo de establecer su propio culto y velar por el de su padre, sino que también tenía que ocuparse de los cultos de su madre y esposa. En una carta a los muertos del Primer Período Intermedio un marido le dice a su esposa: ‘No he trastocado el conjuro ante ti cuando hacía que tu nombre viviese sobre la tierra’ y promete hacer más por ella si ella le cura de su enfermedad: ‘Depositaré ofrendas para ti cuando la luz del sol brille y levantaré un altar para ti’. El hermano de la mujer también pide ayuda diciendo: ‘No he trastocado el conjuro ante ti; no he retirado tus ofrendas’[24]. En otra carta a los muertos un hijo amenaza a su madre intratable: ‘Quién libará entonces agua para ti’[25]. En la *Instrucción de Any* fechada en el Imperio Nuevo, se advierte al joven escriba: ‘Haz libaciones por tu padre y tu madre que están descansando en el valle (necrópolis)’[26].

Uno de los textos más frecuentes sobre los monumentos y otros objetos funerarios desde el Imperio Antiguo en adelante es la fórmula de ofrenda llamada *hetep di nesu*, pensada para asegurar las necesidades de los difuntos en el más allá. Un ejemplo típico del Imperio Medio dice: ‘Una ofrenda que el rey da a Osiris, señor de Busiris, el gran dios, señor de Abido, que él pueda dar ofrendas de invocación consistentes en pan y cerveza, ganado mayor y aves de corral, alabastro y vestidos y todas las cosas buenas y puras con las que vive un dios, para el *ka* del reverenciado Senusret’[27]. Cuando el texto se recitaba el poder de las palabras era tal que la petición se transformaba en realidad en el más allá. En los contextos en donde

los hombres son dominantes, tales como las capillas y estelas funerarias, parece que la fórmula se escribió sólo en beneficio de los hombres, pero si había mujeres asociadas con ellos es verosímil que se pensase también en ellas como beneficiarias. En todo caso es seguro que cuando se escribía la fórmula sobre objetos pertenecientes en exclusiva a mujeres, tales como ataúdes o estatuas, los beneficios eran para la propietaria.

Desde el final del Imperio Antiguo en adelante los hombres difuntos se identificaban a sí mismos con Osiris mediante la colocación del nombre del dios como prefijo del suyo propio. De este modo pretendían ganar la vida eterna. Las mujeres podían hacer lo mismo, aunque Osiris fuese una divinidad masculina, debido a que no existía una verdadera equivalente femenina. Esto parece resumir la posición de las mujeres en relación con la muerte. Sus ajuares, monumentos, textos y ritos funerarios están en su totalidad adaptados de las formas masculinas mediante el cambio de los pronombres masculinos en los textos y de las figuras masculinas en las representacio-



75 Estatua funeraria de una pareja del Imperio Nuevo.



76 Estatua funeraria de Maya y Merit que data del Imperio Nuevo.

nes plásticas por otras femeninas, así como por la aplicación de las reglas del decoro que presiden las representaciones iconográficas. No parece que haya habido ninguna fórmula particular de importancia que se desarrollase específicamente para las mujeres sin un equivalente masculino. Teniendo en cuenta todo esto resulta claro que se asumía que tanto hombres como mujeres estaban destinados a disfrutar del mismo más allá y que requerían la satisfacción de las mismas necesidades para poder hacerlo.

Lecturas complementarias

D'Auria, S.; Lacovara, P., y Roehrig, C., *Mummies and Magic: The Funerary Arts of Ancient Egypt,* Boston 1988.

Fischer, H. G., *Egyptian Women of the Old Kingdom and of the Heracleopolitan Period*, Nueva York 1989.

Pinch, G., *Votive offerings to Hathor*, Oxford 1993.

Spencer, A. J., *Death in Ancient Egypt*, Harmondsworth 1982.

CAPÍTULO X

LAS IMÁGENES DE LA MUJER EN LA LITERATURA Y EL ARTE

Hasta ahora, en nuestro estudio de las mujeres particulares de la sociedad egipcia, hemos intentado reconstruir algo de la realidad de sus vidas. De todo ello queda claro que algunos de los problemas surgidos de este ejercicio derivan de la falta de testimonios, mientras que otros se deben al estado incompleto o sesgado de los materiales conservados. El hecho de que fuesen hombres integrantes de la clase de los escribas quienes establecieron la mayor parte de los textos desde un punto de vista masculino y de que hombres encargasen la confección de la mayor parte de los monumentos y también los levantasen materialmente, presenta unas distorsiones específicas que hacen peligroso aceptar estos materiales literalmente, como un relato verídico sobre la vida de las mujeres en sociedad. Sin embargo, ni las composiciones literarias ni los monumentos de este grupo de hombres integrantes de la elite se crearon al azar, sino que reflejan el ideal de sociedad de los escribas varones. Así pues, mediante el estudio de este material podemos hacernos una idea de los ideales masculinos referentes a las mujeres y su lugar en la sociedad y, también, acerca de los tipos de comportamiento femenino que podían haber caído fuera de los límites prescritos.

Textos literarios

Los *Textos Sapienciales*, que instruyen a los jóvenes escribas sobre cómo comportarse en la sociedad, también se interesan por su comportamiento para con esposas y madres proporcionándonos de este modo una imagen del lugar de las mujeres para los hombres de la elite[1]. En la *Instrucción de Any* el autor advierte al lector que tenga a su madre en alto honor porque ella le dio a luz y lo crió. Esto puede situarse junto con otros textos de la literatura escribal que muestran que idealmente la madre era una figura a la que los hijos tenían que respetar y honrar (véase el capítulo Cinco).



77 Escena de la cámara funeraria de Senefer mostrando la purificación del propietario y de su esposa Merit.

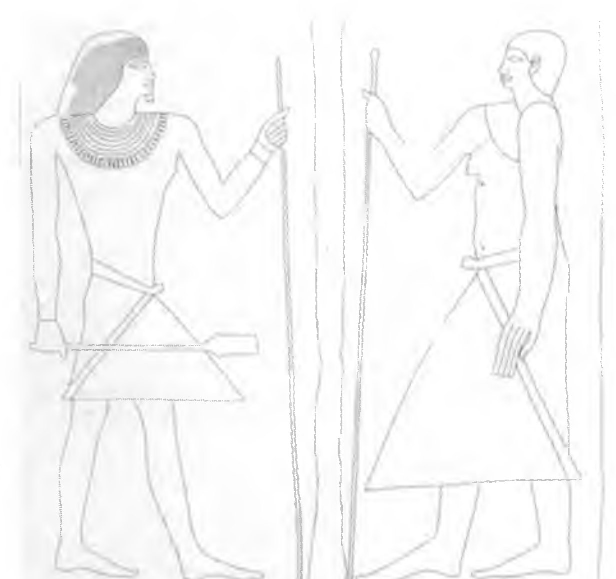
En lo que se refiere a la esposa de un hombre, los *Textos Sapienciales* de todos los períodos dejan claro que su deber era tener hijos. La *Instrucción de Any* del Imperio Nuevo también revela que la mujer estaba a cargo del hogar: 'No controles a tu esposa en su casa cuando sabes que es eficaz. No le digas: «¿Dónde está? ¡Cógelo!». Cuando ella lo ha colocado en el lugar correcto'. Sin embargo, este pasaje también sugiere que un marido tenía el derecho a enfadarse si su esposa no era eficaz. Ella podía recibir el nombre de 'señora de la casa', pero su marido probablemente tenía la última palabra.

Esposas y madres eran mujeres situadas dentro del círculo familiar a las que se trataba dignamente si cumplían los deberes que la sociedad esperaba de ellas. Los *Textos Sapienciales* también previenen contra mujeres externas a la familia que pueden ser peligrosas. En las *Instrucciones de Ptahhotep* se avisa al lector que tenga cuidado ante la proximidad de las mujeres en otra

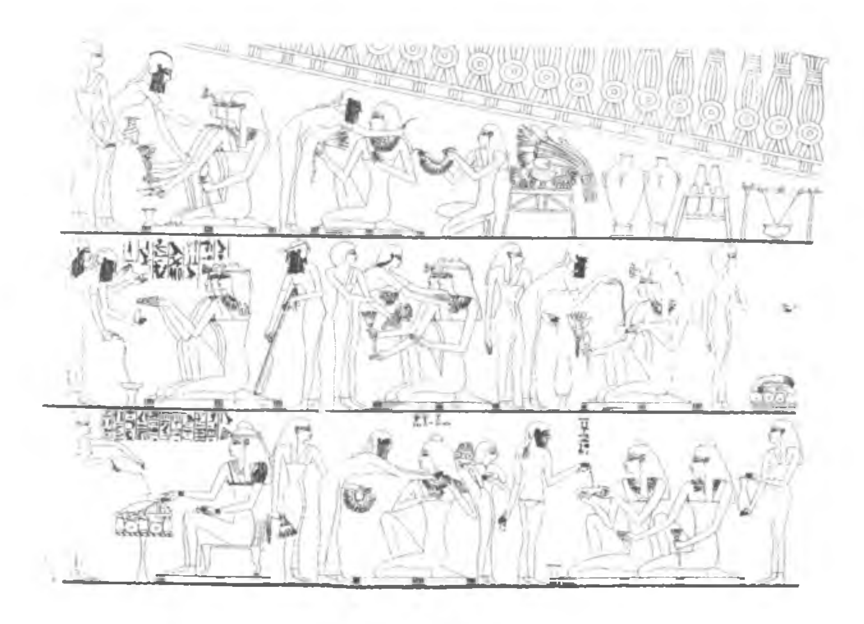
casa al tiempo que la *Instrucción de Any* avisa: 'No vayas tras una mujer, no le dejes que robe tu corazón'. En el mismo texto, una mujer que procede de fuera se contempla también como una posible tentadora que intenta de forma perversa atrapar a otro hombre, aunque ella ya esté casada. Así, el punto de vista masculino sobre la sociedad reflejado en la literatura didáctica divide a las mujeres en dos grupos, las honorables y las perversas[2].

La acción de las mujeres perversas también se presenta en cuentos literarios. Un cuento del Imperio Medio se centra en la esposa infiel de un mago y el castigo que el marido proporciona a la mujer y al hombre implicado con ella[3]. Ya nos hemos encontrado con el cuento del Imperio Nuevo sobre la mujer infiel en los *Dos Hermanos*. En primer lugar, la esposa del hermano mayor trata de seducir al hermano más joven. Más adelante en la historia la esposa del joven le abandona para casarse con el rey de Egipto y entonces intenta traicionar repetidamente a su anterior marido hasta ocasionarle la muerte. Otra mujer perversa aparece en el *Cuento de Verdad y Mentira*[4]. Aquí una mujer satisface su lujuria con el gentil Verdad, que está en un mal paso, pues Mentira le acusó falsamente ante los tribunales y como castigo se le cegó y expulsó. Seguidamente la mujer no trata bien a Verdad aun cuando le dio un hijo; ella lo convierte en su portero, un trabajo manual en el exterior de la casa propiamente dicha.

Estos testimonios literarios sugieren que los hombres tenían una percepción dual de las mujeres. Eran unas honradas esposas y madres en el interior de la unidad familiar, tenían hijos y aseguraban la continuidad de la familia; o bien eran esposas perversas que traicionaban a sus maridos con otros hombres o extrañas que intentaban engañar a un hombre y destruir a su familia. En otras palabras, se consideraban honradas las mujeres cuando se confor-



78 Imágenes del visir del Imperio Antiguo Jentika llamado Ijeji en su juventud y su madurez.



79 Parte de la escena de banquete de la tumba de Rejmire.

maban a las normas de la sociedad y perversas cuando se salían de ellas. Para equilibrar el cuadro debemos considerar que también de los hombres se esperaba una conformidad semejante con el orden social, tal como enseñan los *Textos Sapienciales.* Aquí el ideal es el hombre silencioso que da muestras de moderación mientras que se desaprueba al cabeza loca. Un texto describe desfavorablemente al tipo de hombre borracho y pendenciero que no distingue en sus asuntos amorosos entre mujeres solteras y casadas[5]. Esto no era aceptable en absoluto y hemos visto que las quejas contra un particular algunas veces incluían la acusación de que tenía aventuras con mujeres casadas. Así pues, en el modelo de sociedad egipcio se esperaba que tanto los hombres como las mujeres se conformasen a ciertos modos de comportamiento. No se estimulaba al inconformista pintoresco de los tiempos modernos.

La conducta masculina ideal se refleja también en los textos autobiográficos que los hombres componían para sus monumentos funerarios desde tiempos del Imperio Antiguo en adelante[6]. Aunque algunos proporcionan información sobre la carrera del autor muchos se limitan a señalar los cambios según fórmulas estereotipadas de cara a recordar que vivió una vida sin tacha. Como contraste, aunque unos pocos y cortos epítetos 'autobiográficos' aparecen de vez en cuando en inscripciones con referencia a mujeres, éstas se refieren en la mayor parte de los casos a sus relaciones con maridos e hijos. Procedentes del Imperio Antiguo se conservan dos frases extraordinarias en las que un marido alaba a su mujer. En una de ellas se nos dice: 'Ella no dijo una palabra que repugnase a mi corazón; ella no pecó mientras todavía era joven'. La otra dice de la esposa: 'La que habla con

belleza y dulzura de amor en presencia de su marido'. Fischer interpreta esto como queriendo decir que 'ella era sumisa y virtuosa'[7].

Un género literario, la poesía amorosa del Imperio Nuevo, proporciona una muy diferente imagen de las mujeres[8]. Los poemas no se refieren al estado matrimonial sino a la relación entre jóvenes amantes. Su sentido es claramente erótico y contienen alusiones sexuales específicas y veladas. Pero surge la cuestión de saber si estos poemas representan un mundo de fantasía o si reflejan realidades sociales. ¿Las parejas no casadas podían disfrutar de las relaciones sexuales? ¿Era aceptable el sexo antes del matrimonio? El tema de los poemas es el amor físico pero ¿qué importancia tenía el amor, confrontado con factores sociales y económicos, cuando se trataba de establecer un matrimonio? Definitivamente, estos poemas eran un buen entretenimiento pero no podemos estar seguros de que fuesen una guía precisa de la buena conducta social.

Muchos de estos poemas están redactados de forma que la hablante es una mujer y algunas veces se ha sugerido que fueron mujeres quienes los compusieron. Si esto se pudiese probar sería muy interesante. Por desgracia un poeta varón podía adoptar a un personaje femenino para expresarse, tal como ocurría normalmente en ciertos géneros de la poesía China, de forma que la cuestión de la autoría debe permanecer abierta.

Representación de figuras masculinas y femeninas

El arte egipcio es básicamente idealizante. Esto tiene mucho que ver con su función en templos y tumbas. En la medida que se consideraba la producción artística emparentada con el acto de la creación podía ocurrir que cualquier cosa representada se considerase como existente de alguna manera en los mundos de los dioses o de los muertos; la consecuencia era que se evitaban las formas no ideales. De este modo las figuras oficiales, incluyendo las del rey, divinidades, funcionarios y sus familias constituyen tipos de un modelo idealizado que excluye cualquier indicación de enfermedad, deformidad, ancianidad o cualquier otra cualidad negativa. La forma ideal de una mujer se caracterizaba por una belleza juvenil en la que la figura siempre está delgada (figs. 36, 77); ni el embarazo ni el talle deformado que muchas mujeres tenían que tener tras años de crianza de niños forman parte de la imagen. En el mismo sentido existen pocas diferencias entre generaciones y la esposa y la madre de un hombre reciben en lo fundamental el mismo tratamiento. También se representa a los hombres con una imagen delgada y juvenil (figs. 36, 77), pero tienen una alternativa, sin equivalente entre las mujeres, en la que la figura está más llena, con pechos caídos o bien dibujados rollos de grasa bajo el pecho (figs. 75, 76, 78). De este modo se representa al funcionario maduro y de éxito que alcanzó un estilo de vida sedentario con acceso a gran cantidad de comida. Pero esto no se aplica a las mujeres porque no pueden ejercer ningún cargo. El equivalente a un burócrata de éxito podría haber sido una mujer que crió muchos hijos, pero esto no se ve reflejado en la imagen femenina.



80 Fragmento de una escena de banquete de la tumba de Nebamun.

Existen otras distinciones entre figuras masculinas y femeninas. La mayor parte de las veces la piel de las mujeres se colorea con un marrón amarillento claro, mientras que la de los hombres se pinta con un marrón rojizo mucho más oscuro (figs. 36, 77). Esto podría ser un recurso artístico para simbolizar lo que ya hemos visto a partir de otros testimonios: la tendencia de las mujeres a ocuparse en tareas de puertas adentro y los hombres a afanarse en trabajos exteriores. El color más claro para las mujeres podría indicar, por tanto, que estaban menos expuestas al sol. Tal vez esto se ve apoyado por testimonios del Imperio Antiguo en los que algunas imágenes de funcionarios maduros presentan la piel más clara asociada con las mujeres. Esto podría querer indicar que habían alcanzado un punto en sus carreras que les permitía sentarse confortablemente en su oficina todo el día y enviar a sus subordinados al exterior para realizar el trabajo a pie de obra. Por otra parte, la diferencia de color entre hombres y mujeres podía ser también un asunto de posición social. En efecto, el hombre mostraba que era lo bastante rico para mantener a su mujer alejada del trabajo exterior. El uso de dos colores contrastados en relación con los sexos es, obviamente, una convención y aunque en parte puede basarse en la realidad es verosímil que la situación en lo que se refiere al color de la piel en relación con el estilo de vida haya sido mucho más compleja.

Las figuras masculinas y femeninas también se distinguen por sus proporciones (figs. 36, 77). En general las figuras femeninas tienen una altura de la espalda más pequeña que la de los hombres y también los hombros y cinturas más delgadas y los miembros más delicados. Estas son distinciones que se encuentran en la naturaleza; entre un hombre y una mujer de la misma altura la mujer tendrá huesos más finos, incluyendo las vértebras y, por tanto, hombros y miembros más delgados y una columna espinal más corta con una

menor talla de la espalda. Aunque las proporciones del cuerpo humano en el arte no son constantes a lo largo de la historia de Egipto estas diferencias según el sexo se observan casi siempre. También en la vida real las mujeres tienen generalmente menos músculo que los hombres y esta distinción no dejaba de incorporarse al arte. En el Imperio Antiguo, los comienzos del Imperio Medio y la Baja Época en particular, se hacía especial énfasis en la musculatura de las figuras masculinas para mostrar su forma juvenil. Este no es un rasgo que aparezca nunca en relación con las figuras femeninas, que siempre aparecen retratadas como menos fuertes físicamente que las de los hombres. En línea con esto las mujeres pocas veces aparecen en escenas de caza como observadoras y mucho menos como participantes. Con la excepción de la familia real en Amarna tampoco se las representa conduciendo carros. Comparadas con los hombres se las muestra normalmente en actitud pasiva (fig. 36, 77) y su vestimenta se pinta hasta la mitad de la dinastía Dieciocho de un modo mucho más restrictivo que la vestimenta masculina. El conjunto termina por sugerir que se esperaba de los hombres que fuesen más activos que las mujeres, al menos en el ideal de sociedad de los hombres de clase alta.

Vestimenta

Una parte de la imagen artística de hombres y mujeres está en su vestido. Desde el Imperio Antiguo hasta la mitad de la dinastía Dieciocho las mujeres llevaban un vestido funda estrechamente ceñido. Se trata de una sencilla prenda que cae desde inmediatamente debajo del pecho hasta justo encima de los tobillos sostenida por dos tirantes en los hombros. En las estatuas los tirantes cubren los pechos (fig. 74), pero de acuerdo con las convenciones del arte bidimensional, un pecho pintado de perfil se expone a la vista en pinturas y relieves (fig. 77). En la mayor parte de los casos el vestido abraza al cuerpo sin un solo pliegue, de modo que la mujer que lo lleva parece coja. La mayor parte de las figuras femeninas en las imágenes oficiales parecen tener sus pies casi juntos. Cuando se necesita mostrar una figura en movimiento el vestido se extiende lo imprescindible para permitirlo, como si fuese elástico (fig. 1). También se representa a las mujeres sentadas y arrodilladas llevando esta prenda, lo que todavía subraya más el perfil del cuerpo (figs. 57, 79). Está claro que se trata de una imagen artística que no pudo haber existido en la realidad.

Esta imagen asegura que el volumen del cuerpo no se ve difuminado por el vestido. Los tejidos egipcios eran en su mayoría de lino, que tiende a ceder más que a ceñir. Los vestidos conservados consisten en un cuerpo hecho a partir de un tubo de tela cosido por un lado, sostenido no por tirantes sino por un corpiño con mangas[9]. Estas prendas tenderían a ser holgadas y ocultarían más que revelarían el cuerpo de quien las llevase. Por el contrario el vestido funda muestra cada curva del cuerpo, incluyendo las zonas erógenas del estómago, nalgas, muslos, triángulo púbico y pecho, haciendo hincapié de este modo en la sexualidad de la figura (figs. 56, 57, 71, 77).

El vestido masculino en el arte desde el Imperio Antiguo hasta la dinastía Dieciocho es más variado si lo comparamos con el femenino. Antigua-

mente consistía sólo en algún tipo de falda enrollada en torno a la cintura que terminaba por encima de la rodilla (figs. 56, 69, 70). Desde el Imperio Medio en adelante un sobretodo más largo y transparente se podía llevar sobre la falda (fig. 36). La imagen del varón maduro con frecuencia lleva una falda que llega hasta la pantorrilla, pero que nunca aprieta y oprime las piernas como el vestido funda de las mujeres (fig. 78). El torso, los brazos y la parte inferior de las piernas se dejan a menudo al descubierto, aunque con frecuencia se llevan joyas en el pecho y los brazos. Más tarde, la parte superior del cuerpo podía aparecer cubierta por una camisa transparente a través de la cual se podía ver el perfil del cuerpo (fig. 77). Así pues, aunque se revela el aspecto general del cuerpo, existe un punto de contraste con las figuras femeninas: en las representaciones oficiales la falda de las figuras masculinas oculta la zona genital. Además, la impresión transmitida por las imágenes de los dos sexos es completamente diferente. Mientras que el vestido funda femenino tendría que restringir mucho los movimientos, las diversas formas de faldas masculinas permitirían moverse libremente al que las llevaba. Esto encaja con el concepto de que el hombre es más activo que la mujer.

Durante la dinastía Dieciocho, probablemente al comienzo del reinado de Amenhotep II y seguramente durante el de Tutmosis IV, la imagen del vestido femenino en el arte comenzó a cambiar. En primer lugar, los vestidos se hicieron más largos y menos apretados y por último dieron lugar a una forma floja con pliegues obtenidos mediante el drapeado de una pieza de lino rectangular que envuelve el cuerpo. Mientras que el aspecto del cuerpo sigue estando claro en las representaciones tridimensionales en las bidimensionales quedaba en buena medida oculto, y además también el pecho quedaba cubierto debido a la flojedad de la prenda (fig. 84). Sin embargo, durante el período de Amarna la forma del cuerpo femenino, incluyendo el triángulo púbico, se hizo visible de nuevo por el simple método de tratar las telas como si fuesen transparentes y mostrando los detalles del cuerpo tras ellas (fig. 13). Este pasó a ser el modo normal de representar la figura humana femenina (figs. 48, 61, 73). Por el contrario se siguió representando a las diosas con el vestido funda hasta el final de la civilización faraónica (figs. 72, 73).

En la misma época que estaba cambiando la imagen del vestido femenino, o quizá inmediatamente después, también comenzó a alterarse el vestido masculino en el arte. La cantidad de tela usada en las prendas se incrementó y el conjunto se hizo más complejo. Durante el período de Amarna era normal representar a los hombres con el torso cubierto, con mangas cortas y una falda plisada hasta las pantorrillas o más abajo sostenida mediante un arreglo complejo de modo que una cantidad extra de tela quedase colgando en el frente. Este tipo de vestido elaborado siguió desarrollándose y permaneció en uso los siglos sucesivos. Por otra parte, aunque algunas partes de las prendas se presentaban como si fuesen transparentes, de modo que se podían ver el torso o la parte inferior de las piernas, la zona de los genitales siempre era opaca y normalmente estaba cubierta por más de una capa de tela (fig. 62). De este modo el énfasis en la sexualidad femenina sobrevivió al cambio en la representación artística de los vestidos, en contraste con la ocultación de la sexualidad masculina.

Parecería que el nuevo vestido flojo de la mujeres en el arte no impondría más limitaciones a quien lo llevaba que los llevados por hombres. Una cuestión intrigante es la de saber si esta imagen alterada reflejaba un cambio en el vestido real o un cambio en la percepción de las mujeres por parte de la sociedad. Por ejemplo, existen testimonios fechados en las dinastías Diecinueve y Veinte acerca de mujeres que toman parte en transacciones comerciales y que representan a sus maridos en sus tareas funcionariales y se podía argumentar que tenían más libertad para actuar por sí mismas en esta época. Pero ante la carencia de material comparable fechado en períodos anteriores no podemos estar seguros de que las mujeres no estuviesen implicadas ya entonces en esta clase de actividades.

Peinados

Además de la diferencia de sexos, el peinado del pelo o las pelucas asociadas con una figura parece haber dado información sobre el portador. Por ejemplo, los niños llevaban el pelo corto, frecuentemente con un mechón lateral más largo que caía del lado derecho de la cabeza (figs. 3, 11, 51, 69, 71). Algunos sacerdotes del Imperio Nuevo que representaban un papel filial en las ceremonias llevaban un mechón lateral trenzado, para indicar este *status* filial. En estos casos el mechón estaba unido a una elaborada peluca rizada para indicar que también se tenía el *status* adulto. Durante las dinastías Diecinueve y Veinte los hijos del rey de edad adulta llevaban un mechón lateral suelto sobre una peluca, de este modo indicaban por una parte su relación filial con el rey y por otra el hecho de que ya no eran niños. Las mujeres particulares casadas llevaban la mayor parte de las veces un peinado en tres partes que caía tras los hombros, con un mechón que pasaba a cada lado de la cara sobre los hombros y el resto cayendo detrás (figs. 52, 56, 57, 62, 65, 66). Las mujeres casadas también llevaban un segundo peinado con pelo largo, normalmente llamado la peluca envolvente (figs. 36, 77). Se diferenciaba de la peluca tripartita en que el pelo cubría los hombros por todo su entorno sin divisiones. Este peinado se hizo más popular que el tripartito durante los reinados de Tutmosis III hasta el de Amenhotep III en la dinastía Dieciocho. Sin embargo ambos peinados se siguieron utilizando entre las mujeres de clase alta durante todo el Imperio Nuevo y más tarde. También llevaban la peluca tripartita mujeres que ocupaban posiciones subordinadas (fig. 79). Podía haber sido menos un indicador de clase que de madurez.

En las capillas y estelas funerarias las hijas del propietario que parecen haber alcanzado la edad adulta pero que tal vez todavía no estaban casadas llevaban con frecuencia un peinado diferente. La masa de pelo era menos pesada y caía justo debajo de los hombros, con bucles a cada lado de la cara un tanto separados de los mechones más gruesos de la parte trasera (fig. 57). Jóvenes doncellas encargadas del servicio podían llevar el mismo peinado (fig. 79) y quizás también indicaban así que estaban en una fase de la vida entre la infancia y la edad adulta. Al final de la dinastía Dieciocho y en el período ramésida el mismo tipo de desarrollo se puede haber




81 (*izquierda*) Cuchara decorada con la figura de una chica adolescente desnuda tocando el laúd.
82 (*derecha*) Vaso cosmético llevado por la figura de una chica adolescente desnuda que lleva un amuleto de Bes en torno al cuello.

indicado mediante un elaborado mechón lateral llevado sobre una peluca. Otras fases importantes de la vida de una mujer se asociaban con peinados identificadores, tales como los que se pintan para las mujeres embarazadas (fig. 20), las mujeres en la cabaña de nacimientos (fig. 22) y mujeres lactantes (fig. 27; capítulo Cuatro). Pero todavía se necesitan más investigaciones sistemáticas sobre materiales de todos los períodos para descubrir el significado social de los diferentes peinados. Pues aunque existen suficientes pruebas hasta el momento para que sea casi seguro que estaba codificado un significado específico, todavía estamos lejos de comprender el funcionamiento conjunto del sistema icónico. Por otra parte, los testimonios literarios y artísticos ya han sugerido que los elaborados peinados y el tocado del pelo femenino tenían un significado erótico[10].

Una imagen femenina que aparece en el arte del Imperio Nuevo es bastante diferente de todo lo que hemos visto antes. Se trata de la representación de una adolescente casi desnuda. En la mayoría de los casos sólo lleva joyas y un cinturón en sus caderas y a menudo un elaborado peinado. La imagen se encuentra en capillas funerarias de la segunda mitad de la dinastía Dieciocho que representan a instrumentistas, danzarinas (fig. 35) y jóvenes sirvientas (fig. 80). También decora cucharas rituales (fig. 81)[11], recipientes cosméticos (fig. 82) [12], espejos, cuencos (fig. 83) [13] y objetos similares utilizados en la vida cotidiana y posteriormente colocados en el enterramiento, que es la razón por la que se han conservado hasta la actualidad. La virtual desnudez de la chica y los diversos peinados sugieren que la imagen tiene una connotación sexual. Esta interpretación está apoyada por otras consideraciones. En primer lugar, tiene una conexión con Hathor, la diosa de la sexualidad asociada con la música y el baile. Al igual que las instrumentistas y bailarinas de las capillas funerarias, algunas de las figuras sobre objetos domésticos llevan o tocan un instrumento musical (figs. 81, 83). Los espejos, debido a su función, tienen una conexión solar que los vincula con Hathor y figuras de chicas desnudas forman las empuñaduras con frecuencia[14]. Unas pocas figuras tienen imágenes de Bes tatuadas o pintadas sobre sus muslos (fig. 83) y una lleva un amuleto de Bes en torno a su cuello (fig. 82). Y ya hemos visto que Bes estaba asociado con la sexualidad y por esta vía con Hathor. En segundo lugar, existe una semejanza con las figurillas de la fertilidad que con tanta frecuencia llevan elaborados peinados, joyas y un cinturón en las caderas (fig. 17). Las connotaciones sexuales de ambas no pueden ponerse en duda y el motivo de la chica desnuda podía pretender la incorporación de una función similar a la de las figurillas. Esto podría ayudar a asegurar en la vida la fertilidad del propietario y la continuidad de la familia mientras que en la tumba ayudaría al renacimiento del fallecido.

Es interesante constatar que no existe un equivalente masculino real de la imagen de la chica desnuda. Sirvientes e instrumentistas varones aparecen en escenas funerarias (fig. 80) y figurillas masculinas se encuentran en cucharas rituales y objetos cosméticos, pero siempre tienen su región genital cubierta y no dan la impresión de estar en su adolescencia. Es más, en el Imperio Nuevo las figuras de varones adultos raramente aparecen desnudas, cualquiera que fuese su rango social. Esto difería de lo que ocurría durante los Imperios Antiguo y Medio, cuando se representaba con frecuencia a los campesinos, si no completamente desnudos, al menos parcialmente desvestidos y dejando sus genitales expuestos. Por el contrario los funcionarios que los supervisan están siempre con faldas que cubren sus genitales. De este modo pudo haberse establecido una distinción entre los que tenían que realizar trabajos físicos y quitarse la ropa para llevarlos a cabo y sus supervisores que permanecían completamente vestidos. En la medida que estos últimos eran de rango superior la distinción entre desnudos y vestidos pudo servir para diferenciar entre *status* bajo o alto.

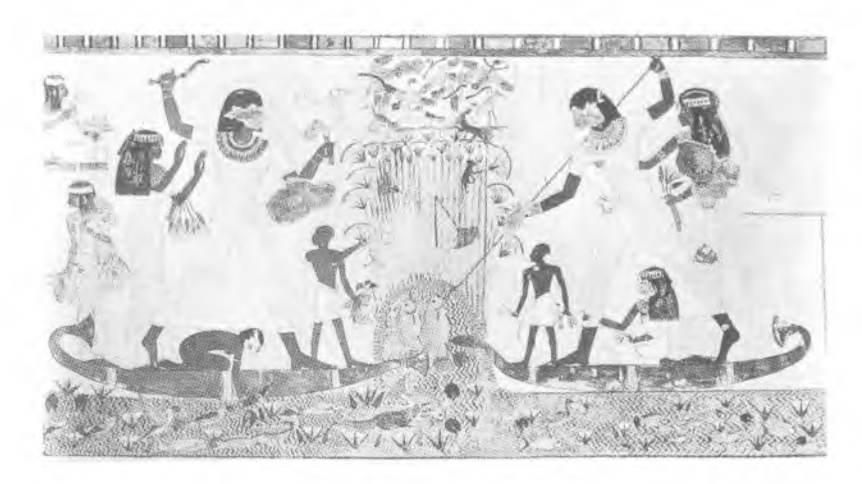


83 Bol de cerámica azul decorado con la figura de una chica desnuda tocando el laúd y con una figura de Bes tatuada o pintada en su muslo.

Normalmente se representaba a los niños de los dos sexos sin vestidos (figs. 59, 69). Sin embargo en algunas ocasiones se les representa vestidos. Es dudoso que realmente anduviesen por ahí desnudos, en parte porque los inviernos pueden ser muy fríos en Egipto y en parte porque se han encontrado algunos vestidos de niños[15]. La desnudez de los niños parece haber sido una imagen artística que define una información acerca de la edad y la posición social. Si el vestido indica al adulto era lógico que se representase desnudos a los niños que todavía no tenían un lugar en la sociedad de los mayores. Cuando se les consideraba adultos se les pintaba vestidos y desde entonces la zona genital masculina estaba normalmente cubierta.

Sexo y alusión sexual

A pesar de la insistencia del arte en la sexualidad femenina se evita el momento concreto de la relación sexual en las escenas de los templos y de las capillas funerarias. En las representaciones del nacimiento divino del rey la relación entre el dios y la reina está simbolizada por la pareja sentada junta en una cama mientras que el dios toca el signo de la vida de la reina (fig. 10)[16]. En el ciclo de las escenas de templos que representan la muerte y resurrección de Osiris y la concepción de Horus, se representa a Osiris inseminando a Isis que está suspendida sobre él con la forma de un ave, pero en líneas generales casi nunca se representa a los protagonistas divinos realizando un acto sexual. Aunque la cópula no se representa de manera explícita en las capillas funerarias algunas escenas pueden llevar codificadas alusiones a la fertilidad y a la interacción de sexos por medio de símbolos y elipsis, al margen y además de sus significados evidentes. Una de las funciones de la tumba era proporcionar un lugar adecuado para el renacimiento en el más allá. Ya



84 Escena de la tumba de Mena mostrando al propietario acompañado por su familia pescando con lanza y cazando aves con un bastón arrojadizo.

hemos visto que el nacimiento y el renacimiento estaban estrechamente relacionados y así la diosa Hathor estaba relacionada con ambos y la sexualidad estaba vinculada tanto al renacimiento como al nacimiento. Teniendo en cuenta esto, no sorprende encontrar entre una completa serie de referencias apropiadas para el renacimiento del propietario algunas con un sentido sexual.

Dos escenas comunes que se encuentran en capillas funerarias desde el Imperio Antiguo hasta el final de la dinastía Dieciocho se sitúan normalmente juntas, de modo que forman una doble escena. En una mitad el propietario varón caza aves con un bastón arrojadizo y en la otra atraviesa triunfalmente dos peces con una lanza (fig. 84). El conjunto se sitúa en un decorado pantanoso. El propietario caza y pesca desde un ligero bote de papiro con su esposa y sus hijos en actitud de espera, contradiciendo la, en apariencia, regla general según la cual las mujeres no acompañan a los hombres en sus actividades deportivas. Superficialmente la escena pinta al propietario de la tumba y a su familia disfrutando de una excursión a los pantanos, pero este puede no ser su único significado. Un análisis más detenido revela la presencia de una serie de referencias mitológicas, acciones que representan el triunfo del orden y de la vida sobre el caos y la muerte y varios símbolos y posibles elipsis que codifican sentidos relativos al renacimiento del propietario de la tumba[17]. En la escena de pesca el propietario de la tumba atraviesa con su lanza uno o, a veces, dos peces tilapia. Se conoce bien este pez como símbolo del renacimiento en el arte egipcio y además está asociado con Hathor. El tilapia también tiene relaciones mitológicas pues se dice que acompaña y protege al dios sol en su viaje cotidiano. La posesión del tilapia por parte del propietario de la tumba recuerda parte de la sentencia 15 del *Libro de los Muertos* mediante la cual el difunto espera tener su lugar en la barca solar: 'Tú ves el tilapia en su (verdadera) forma en el estanque turquesa', y 'Tengo al tilapia en su (verdadera) naturaleza guiando al rápido bote por sus aguas'.

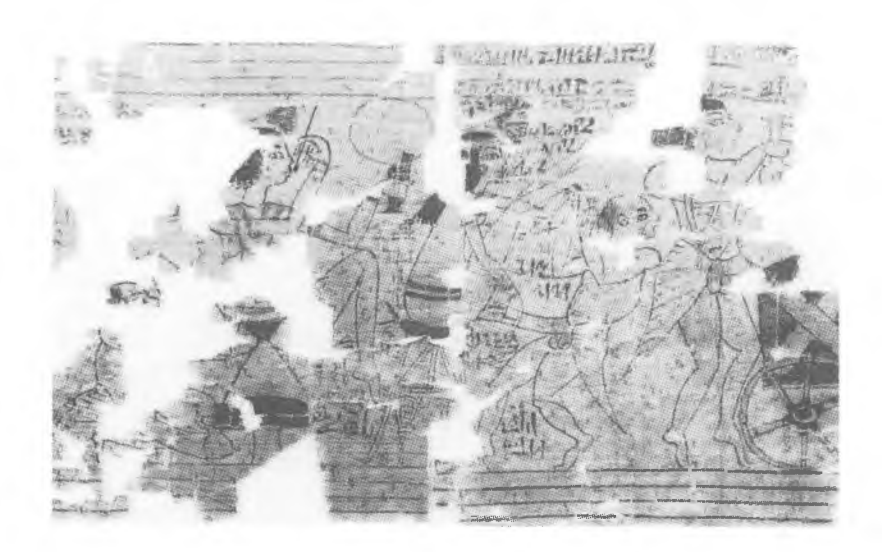
La escena de caza de aves representa el triunfo del orden sobre el caos. Las aves salvajes de los pantanos representan las fuerzas del caos. Al hacerlas caer con el bastón arrojadizo el propietario de la tumba vence al caos y establece el orden. Por ello, la caza de aves era una de las actividades del Osiris resucitado que, en última instancia, triunfaba sobre su asesino Set, el dios del caso y la muerte.

El paisaje pantanoso de ambas escenas puede proporcionar una alusión a Hathor que, cuando se aparece en forma de una vaca normalmente emerge de un seto de papiros. También puede evocar el pantano primordial del que surgió el mundo creado y de este modo se vincula la esperanza de renacimiento del propietario de la tumba con el acto original de la creación, el nacimiento del mundo. Además el pantano proporciona gran cantidad de flores de loto, una flor que era un importante símbolo de renacimiento según el relato del mito en el que el joven dios sol surge de una flor de loto. Una sentencia del *Libro de los Muertos* 'para transformarse en un loto' está ilustrada por una cabeza de hombre saliendo de un loto, simbolizando tanto la aparición cotidiana del sol joven como, por analogía, una promesa de renacimiento para el difunto semejante al renacimiento del sol. En estas escenas los acompañantes miembros de la familia del propietario con frecuencia llevan gran cantidad de flores de loto. Las mujeres representan el principio femenino del universo mientras que los hijos son símbolos concretos de fertilidad, el resultado de la interacción entre masculino y femenino.

También es posible leer alusiones sexuales a través de juegos visuales. El acto de arrojar un bastón en antiguo egipcio es *qema*; para los egipcios esto podía recordar la palabra *qema* que significaba 'crear' o 'conseguir'. Del mismo modo la palabra para atravesar con la lanza a un pescado es *seti* que se parece a otra palabra *seti* que significa 'inseminar'. A través de estos juegos las acciones del propietario de la tumba se pueden leer como poseedoras de significados apropiados para su renacimiento.

Así pues, estas dos escenas en las que las mujeres casi siempre están presentes pueden no limitarse a representar a toda la familia participando en actividades deportivas. Además de eso, son el escenario del renacimiento del propietario de la tumba con las figuras femeninas desempeñando un papel importante como representantes del principio femenino generador del universo. Otra escena común en la dinastía Dieciocho, que puede conllevar un significado similar, es la escena de banquete que muestra al difunto y sus invitados participando en una comida ritual[18], aunque nadie come (figs. 79, 80). Los invitados de ambos sexos llevan en la mano flores de loto y también pueden llevarlas en collares florales y las mujeres ponerlas en sus cabellos. El servicio, que algunas veces se representa con adolescentes desnudas, sirve bebidas y esta acción podría leerse como un juego de palabras de contenido sexual, pues 'verter' e 'inseminar' se dicen los dos con la palabra *seti*.

Si bien la relación sexual no formaba parte del repertorio general del arte solemne, rápidos apuntes de hombres y mujeres copulando se conocen en óstraka y otros grafitti[19]. Mejor realizado está un papiro procedente de Deir el Medina conservado en la actualidad en el Museo Egipcio de Turín que muestra una serie de escenas con hombres y mujeres en situaciones de intención



85 Detalle del papiro erótico de Turín.

sexual cuya finalidad es claramente la relación sexual (fig. 85) [20]. Todas las figuras de mujeres se parecen a la imagen de la adolescente desnuda, que está desvestida y lleva elaborados peinados, joyas y un cinturón en las caderas. Por contra, las figuras masculinas llevan faldas, pero éstas no bastan para ocultar sus enormes genitales que, por tanto, rompen las reglas del decoro del arte oficial. Las mujeres no sólo se parecen a las figurillas de la fertilidad o al motivo de la chica desnuda, sino que algunas escenas también contienen el sistro y el espejo de Hathor, así como la flor de loto del renacimiento. Es difícil decir cuál era la finalidad precisa de este papiro, pero está claro que pertenece a un género que por lo demás no está representado en nuestras fuentes.

Lecturas complementarias

Depla, A. S. M., 'Women in ancient Egyptian wisdom literature', en L. Archer *et al.* (eds.), *An Illusion of the Night*, en prensa.

Fox, M. V., *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, Madison, Wisconsin 1985.

Robins, G., 'Some images of women in New Kingdom art and literature', en: B. S. Lesko (ed.), *Women's Earliest Records form Ancient Egypt and Western Asia*, Atlanta 1989, 105-116.

Robins, G., 'Problems in interpreting Egyptian art', *Discussions in Egyptology* 17, 1990, 45-58.

CONCLUSIÓN

En este libro he intentado establecer con toda la objetividad posible, a partir de la extremada escasez de fuentes, la posición ocupada por las mujeres en el antiguo Egipto; qué se esperaba de ellas y qué se les negaba; qué podían lograr de la sociedad en circunstancias favorables y cómo podían contribuir a esa misma sociedad; así como lo que pensaban de ellas los hombres, tal como se ve en los diversos textos que conservamos y en las inscripciones y representaciones sobre monumentos funerarios y votivos. Los testimonios muestran que el papel principal de las mujeres egipcias era criar hijos, llevar la casa y dirigir su economía, ayudar a acumular riqueza a través del intercambio de bienes excedentarios (con frecuencia producidos por ellas mismas), tejer telas que eran fundamentales para el vestido y producir la harina y el pan básicos en la dieta egipcia. En el culto divino la función especial de las mujeres era la de proporcionar música, canción y baile al servicio de la divinidad que presidía el templo, ya fuese dios o diosa. La 'esposa del dios' o la 'adoradora divina' alcanzaba un alto rango en el culto de Amón-Re en Tebas y en la Baja Época la propietaria de la función llegó a ostentar el poder supremo en el lugar.

Sin embargo, en líneas generales las mujeres no alcanzaban el poder ejecutivo. El extraordinario acontecimiento que fue una mujer ocupando el trono era ajeno al concepto egipcio de realeza y cuando Hatshepsut llegó a ser rey, presumiblemente debido a la fortaleza de su carácter, su sucesor hizo todo lo que pudo para eliminar su gesto de audacia de los monumentos. Las mujeres estaban excluidas de la burocracia letrada y aunque los niños iban a la escuela, las niñas no. Un padre querría que su hijo se convirtiese en escriba, pero las expectativas para una hija estaban en el matrimonio y la maternidad. Las mujeres tenían el derecho de adquirir riquezas por medio de su esfuerzo personal o por herencia y en teoría eran iguales a los hombres ante la ley, pero una mujer que no contase con la protección de un hombre probablemente corría muchas veces el riesgo de verse explotada.

El papel subordinado de las mujeres estaba resumido en los monumentos mediante su colocación casi constante en la posición menos honorífica, cuan-

do se las mostraba junto con sus maridos o hijos. No obstante, las mujeres en el arte Egipcio, en contraste con el del Imperio Neo-asirio o el de Grecia, por ejemplo, figuran de manera destacada como parte de la familia y esto se puede tomar como un reconocimiento por parte de los hombres de la importante contribución hecha a la sociedad por las mujeres y de su parte activa en ella. Tal vez sea posible ir más lejos. El estudioso del arte de la Grecia clásica puede sospechar que a los antiguos griegos nunca les gustaron las mujeres en absoluto. El arte egipcio no deja lugar a semejantes dudas. La belleza de la forma juvenil femenina nunca se percibió de una manera tan aguda e incluso si los antiguos hombres egipcios se sentían tanto superiores a las mujeres como temerosos de ellas, los textos y monumentos que dejaron tras ellos también revelan que las amaban y respetaban. Con todo, no debemos permitir que la gran visibilidad de las mujeres en el arte egipcio oscurezca el hecho de que existía la distinción de sexos como parte de la estructura formal de la sociedad egipcia y que, en general, las mujeres ocuparon una posición secundaria en relación a los hombres a lo largo de toda la historia antigua de Egipto.

NOTAS

CAPÍTULO UNO
Mujeres de la realeza y realeza femenina

[1] Silverman 1991, 58-73.
[2] Robins 1981; Troy 1986.
[3] Fischer 1973, 16-18.
[4] Robins 1983a.
[5] Loewe 1974.
[6] Helck 1969; Redford 1975.
[7] Janssen y Dodson 1989, 136.
[8] Allen 1991.
[9] Kitchen 1982, 100, 110-111.
[10] Schulman 1979.
[11] Winlock 1948.
[12] Schulman 1979, 183.
[13] Schulman 1979, 183.
[14] Schulman 1979, 183, n. 30.
[15] Schulman 1979, 183.
[16] Schulman 1979, 177-179.
[17] Schulman 1979, 193.
[18] Schulman 1979, 179.
[19] Schulman 1979, 191-192.
[20] Blankenberg-van Delden 1969, 18, 129-133.
[21] Schulman 1979, 186, n. 41.
[22] Schulman 1979, 187, n. 41.
[23] Schulman 1979, 179, n. 11.
[24] Schulman 1979, 178, n. 3.
[25] Schulman 1979, 183, n. 32.
[26] Kitchen 1982, 110; Wente 1990 núm. 34; Reiser 1972, 57-58.
[27] Kitchen 1979, 320, 381.
[28] Janssen y Dodson 1989.
[29] De Buck 1937, 152-164.
[30] Parkinson 1991, 50.
[31] Lichtheim 1973, 19.
[32] Reiser 1972; Kemp 1978.
[33] Brunner 1964.

CAPÍTULO DOS
Las reinas, el poder y la asunción de la realeza

[1] James 1973, 306; véase también Vandersleylen 1971, 129-196.
[2] Gitton 1981.
[3] Edwards 1965, 25, lámina 11, núm. 2.
[4] Sethe 1927, 59-60.
[5] Brunner 1964.
[6] Dorman 1988.
[7] Redford 1967, 57-64.
[8] Museo Egipcio de El Cairo, CG 34013.
[9] Newberry 1943; Zivie 1982.
[10] Nims 1966.
[11] Blankenberg-van Delden 1969, 16, 21-56.
[12] Green 1988.
[13] Harris 1973a, b; Samson 1978.
[14] Allen 1991.
[15] Harris 1974; Reeves 1988.

CAPÍTULO TRES
El matrimonio

[1] Valbelle 1985, 56-57.
[2] Eyre 1984.
[3] Helck 1956, 1369.
[4] Según Pestman 1961, 8.
[5] Pestman 1961, 8-9.
[6] Según Pestman 1961, 8.
[7] Según Pestman 1961, 8.
[8] Lloyd 1983, 305.
[9] Allam 1973, núm. 272; Janssen 1982a, 119.
[10] Janssen 1982b, 256.
[11] Bierbrier 1980, 101.
[12] Pestman 1961, 17.
[13] Según Pestman 1961, 22.
[14] Ward 1986, 65-69.
[15] Cerny y Peet 1927.
[16] Peet 1930, lámina 34, p. 15, 11.4 y 7.
[17] Peet 1930, lámina 27, p. 3, 11.8-9 y 13.
[18] Según Ward 1986, 66.
[19] Ward 1986, 65-69.
[20] Peet 1930, lámina 34, p. 15, 1.7.
[22] Según Pestman 1961, 65.
[22] Gardiner y Sethe 1928, 8-9; véase también M. Guilmot 1973.
[23] Ockinga y al-Masri 1988, 11 núm. 36; Simpson 1974b, 104.
[24] Por ejemplo, Kakawati 1976, 149-160.
[25] Según Peet 1920, 18.
[26] Whale 1989, 247-248, 272-273.
[27] Gardiner 1910, 92.
[28] Allam 1973, núm. 272; Janssen 1982a, 120.
[29] Whale 1989, 264.
[30] Cerny 1945.
[31] Eyre 1984.
[32] Eyre 1984, 100.
[33] Eyre 1984, 94.
[34] Eyre 1984, 94.
[35] Cerny 1929.
[36] Cerny 1929, lámina 43, 11.2-4.

[37] Janssen 1982a, 115.
[38] Janssen 1982a, 115.
[39] Eyre 1984, 95, con n. 25.
[40] Lichtheim 1976, 137.
[41] Parkinson 1991, 68.
[42] Parkinson 1991, 68-69.
[43] Lichtheim 1976, 207.
[44] Simpson 1973, 16-19.
[45] Según Pestman 1961, 56.
[46] Janssen 1982a, 120.
[47] McDowell 1990, 115.
[48] Janssen 1988, 135.
[49] Janssen 1988, 135.
[50] Whale 1989, 244-245.
[51] Parkinson 1991, 55.
[52] Ward 1963, 431.
[53] Whale 1989, 253.
[54] Whale 1989, 253.

CAPÍTULO CUATRO
La fertilidad, el embarazo y el nacimiento

[1] Lichtheim 1976, 136.
[2] Lichtheim 1973, 58.
[2] Lichtheim 1973, 69.
[4] Iversen 1939, núms. IV, V, VI, VII.
[5] Pinch 1983.
[6] Gardiner 1930.
[7] Schott 1930.
[8] Bierbrier 1982a, 32; Cerny 1973, 325.
[9] Tumba tebana 336.
[10] Janssen 1982a.
[11] Gardiner 1940, pero para otra interpretación, véase Cruz-Uribe 1988, y una réplica por Allam 1990.
[12] Wente 1990, núm. 206.
[13] Hall 1986, 55 y figura 42.
[14] Simpson 1973.
[15] Depla, en prensa.
[16] Lichtheim 1980, 128.
[17] Lichtheim 1980, 128.
[18] Lichtheim 1976, 200.
[19] Lichtheim 1976, 212.
[20] Faulkner 1969, 120.
[21] Lichtheim 1976, 220.
[22] Wreszinski 1909, 47, núm. 199; véase también Iversen 1939, 14.
[23] Sandison 1975.
[24] Sandison 1975.
[25] Brunner-Traut 1970a; Brovarski, Doll y Freed 1982, 293.
[26] Westendorf 1980.
[27] Westendorf 1966, 144-145.
[28] Bourghouts 1978, 40, n. 63.
[29] Lichtheim 1976, 141.
[30] Lichtheim 1976, 200.
[31] Lichtheim 1973, 219.
[32] Lichtheim 1973, 220-222.
[33] Barns 1956, 27, lámina 18, 1.28.
[34] Bourghouts 1978, 39-40 núms. 62-63.
[35] Bourghouts 1978, 39-40 núm. 62.

[36] Bourghouts 1978, 40, núm. 63.
[37] Bourghouts 1971, 30.
[38] Bourghouts 1978, 39, núms. 60, 61.
[39] Lichtheim 1976, 108.
[40] Erman 1901, F.
[41] Brunner Traut 1955; Janssen y Janssen 1990, 4.
[42] Janssen y Janssen 1990, 7-8.
[43] Lichtheim 1973, 221.
[44] Kemp 1979.
[45] Barnes 1956, 27, lámina 18, 1.21 s.
[46] Barnes 1956, 27, lámina 18, 1.23 s.
[47] Lichtheim 1976, 138.
[48] Lichtheim 1980, 58-59.
[49] Wente 1990, 141-142, núm. 184.
[50] Barnes 1956, 26, lámina 17, 1.15.
[51] Erman 1901; Parkinson 1991, 129.
[52] Erman 1901, B.
[53] Bourghouts 1978, 42, núm. 66; Erman 1901, D.
[54] Erman 1901, E.
[55] Según Parkinson 1991, 129-130, núm. 49a; Erman 1901.
[56] Parkinson 1991, 130, n. 1.
[57] Erman 1901, L.
[58] Erman 1901, N.
[59] Erman 1901, Q.
[60] Steindorff 1946, 50.
[61] Altenmüller 1965.
[62] Edwards 1960.
[63] Edwards 1960.
[64] Lichtheim 1980, 128.
[65] Janssen 1982b, 255.
[66] Manniche 1987, figura 26; Bryan 1991, lámina 2, figuras 6a, b.
[67] Wente 1967, 28.
[68] Janssen y Janssen 1990, 17.
[69] Lichtheim 1976, 169.
[70] Maruéjol 1983.
[71] Erman 1901, I
[72] Brunner-Traut 1970b; Brovarski, Doll y Freed 1982, 293-294.
[73] Janssen y Janssen 1990, 19.

CAPÍTULO CINCO
La familia y el hogar

[1] Lichtheim 1976, 143.
[2] Lichtheim 1976, 203-205.
[3] Lichtheim 1976, 207.
[4] Kemp 1989, 294-298.
[5] Winlock 1955.
[6] Kemp 1989, 294-298.
[7] Ikram 1989.
[8] Kemp 1989, 294-296; véase también Brovarski, Doll y Freed 1982, 25-34.
[9] Badawy 1968, 113-115.
[10] Kemp 1987a, 41-42.
[11] Kemp 1987a, 41.
[12] Peet y Wolley 1923, 60-61.
[13] Kemp 1979.
[14] Kemp 1986, 5.
[15] Peet y Wolley 1923, 62.
[16] Kemp 1986, 6.

[17] Kemp 1986, 7, 1987a, 10.
[18] Peet y Wolley 1923, 63.
[19] Kemp 1986, 7.
[20] Kemp 1987a, 40-41.
[21] Kemp 1987b, 26.
[22] Kemp 1986, 20-27.
[23] Badawy 1968, 65-68.
[24] Wente 1990, núm. 170.
[25] Gabra 1976, 48.
[26] James 1962.
[27] Kemp 1989, 157-158; Parkinson 1991, 111-112, núm. 38.
[28] Kemp 1989, 156.
[29] Cerny 1929, 254.
[30] Valbelle 1985, 57.
[31] McDowell 1991.
[32] Bierbrier 1989; Robins 1979.
[33] Davies 1920.
[34] Lichtheim 1973, 170.
[35] Hayes 1955, 105.
[36] James 1962.
[37] Kemp 1989, 297, figura 99.
[38] Cerny 1929, 246.
[39] Lichtheim 1976, 205.
[40] Gardiner 1935.
[41] Peet 1930, lámina 31, p. 10, 1.15.
[42] Peet 1930, lámina 32, p. 11, 1.7-8.
[43] Kemp 1989, 257-258.
[44] Peet 1930, 90.
[45] Lichtheim 1976, 141.
[46] Parkinson 1991, 73.
[47] Según Gardiner y Sethe 1928, 4.
[48] Parkinson 1991, 74, 76.
[49] Parkinson 1991, 73-76.
[50] Bakir 1952.

CAPÍTULO SEIS
Las mujeres fuera de casa

[1] Baines y Eyre 1983, 81-85.
[2] Ward 1986, 16-17.
[3] Fischer 1976, 77.
[4] Graefe 1981, 41-42 (j200).
[5] Ward 1989, 35.
[6] Wente 1967, 28.
[7] Bryan 1984.
[8] Davies 1913, lámina 26.
[9] Ward 1986, 24-28.
[10] Fischer 1989a, 15-16.
[11] Fischer 1989a, 14-15.
[12] Ward 1986, 3-23.
[13] Fischer 1976, 79.
[14] Nord 1970; Drenkhahn 1976.
[15] Helck 1939, 66-70.
[16] Ward 1989, 36.
[17] Ward 1989, 36-37.
[18] Simpson 1974a, lámina 63.
[19] Smither y Dakin 1939, 164, lámina 21, núm. 4.
[20] Wente 1990, 96.

[21] Wente 1990, 108.
[22] Por ejemplo Ward 1982, 73 núms. 595-601, 101 núms. 841-842, 104, núm. 860, 178 núm. 1542.
[23] Kemp 1989, 223.
[24] Ward 1986, 67 núms. 557, 559, 94 núm. 787, 149 núm. 1286.
[25] Fischer 1989a, 10.
[26] Hayes 1955.
[27] Kemp 1989, 297, figura 99.
[28] Davies y Gardiner 1948, lámina 35.
[29] Hall 1986, 48-56.
[30] Brunner-Traut 1958.
[31] Fischer 1989a, 6.
[32] Lichtheim 1973, 216-217.
[33] Wente 1990, 141.
[34] Quirke 1990, 133.
[35] Hayes 1955.
[36] Caminos 1954, 250.
[37] Caminos 1954, 51 (8,2), 55.
[38] Caminos 1956, 10 B2, 5.
[39] Lichtheim 1976, 190.
[40] Gardiner 1941b, 1948a, b; Katary 1989.
[41] Gardiner 1941a, 52.
[42] Gardiner 1941a, 22-37.
[43] Wente 1990, núm. 290; Janssen 1986.
[44] MacDowell 1990, 222.

CAPÍTULO SIETE
La posición económica y legal de las mujeres

[1] Goedicke 1970.
[2] Parkinson 1991, 110, núm. 36.
[3] Harris 1971, 304-305.
[4] Hayes 1955, 114-123.
[5] Quirke 1990, 148-149.
[6] Doy las gracias a Andrea McDowell por permitirme leer su artículo en prensa 'Women's economic position in the New Kingdom'.
[7] Janssen 1975, 460.
[8] Janssen 1975, 279, núm. 11; 281.
[9] Cerny y Gardiner 1957, lámina 51 núm. 1.
[10] Allam 1973, núm. 183.
[11] Cerny y Gardiner 1957, lámina 86 núm. 1.
[12] Cerny y Gardiner 1957, lámina 51 núm. 2.
[13] Gardiner 1906.
[14] Gardiner 1935.
[15] Janssen 1975.
[16] McDowell 1990, 135.
[17] Cerni 1945.
[18] Cerny y Peet 1927.
[19] Allam 1973, núm. 233.
[20] Janssen y Pestman 1968; las citas proceden de sus traducciones.
[21] Wente 1990, núm. 351.
[22] McDowell 1990, 124.
[23] Wente 1990, núm. 199.
[24] Fairman 1938, lámina 11 núm. 3. Doy las gracias a Andrea McDowell por atraer mi atención hacia este estela y permitirme ver su traducción.
[25] Katary 1989.
[26] Gardiner 1905; Gaballa 1977.
[27] Bierbrier 1982a, 104-107.

[28] McDowell 1990, 160, 251.
[29] McDowell 1990.
[30] McDowell 1990, 160.
[31] McDowell 1990, 151-152.
[32] Lichtheim 1973, 172.
[33] Lichtheim 1988, 104.
[34] Lichtheim 1980, 27.
[35] Ockinga y al-Masri 1988, 37-38.
[36] Lichtheim 1988, 139.
[37] Lichtheim 1973, 100.
[38] Lichtheim 1976, 151.
[39] Lichtheim 1976, 161.
[40] Lichtheim 1988, 139.
[41] Lichtheim 1988, 23.
[42] Lichtheim 1973, 89.
[43] Baines y Málek 1980, 204.
[44] Cruz-Uribe 1989.

CAPÍTULO OCHO
Las mujeres y el rito del templo

[1] Fischer 1982.
[2] Galvin 1984.
[3] Ward 1986, 20-21, 34-35.
[4] Brovarski, Doll y Freed 1982, 256.
[5] Davies 1923, lámina 14.
[6] Lacau y Chevrier 1977, lámina 9, bloques 61 y 66; 1979, 198-202, párrafos 295-300.
[7] Lacau y Chevrier 1977, lámina 9, bloque 130; 1979, 203-204, párrafos 303-305.
[8] Epigraphic Survey 1980, lámina 59.
[9] Foucart 1935, lámina 31.
[10] Davies y Gardiner 1948, lámina 14.
[11] Davies y Gardiner 1948, lámina 15.
[12] Davies 1927, lámina 5.
[13] Épron 1939, lámina 56.
[14] Wente 1990, núm. 93.
[15] Nord 1981; Bryan 1982.
[16] Scharff 1924, 45, lámina 9.
[17] Bryan 1990.
[18] Caminos y James 1963, lámina 38.
[19] BM 1280.
[20] Gitton 1981; Gitton1984; Gitton y Leclant 1977.
[21] Gitton 1981, frontispicio.
[22] Gitton 1976.
[23] Gitton 1981; Graefe 1981.
[24] Robins 1983b.
[25] Petrie 1896, lámina 19.
[26] Bierbrier 1982b.
[27] Caminos 1964.
[28] Graefe 1981.
[29] Fazzini 1988, 19-21.

CAPÍTULO NUEVE
La religión personal y la muerte

[1] Baines 1991.
[2] Pinch 1993.
[3] Cerny 1958, núm. 7.

[4] James 1970, lámina 37, núm. 2.
[5] BM EA 29.
[6] Cerny 1958, núm. 6.
[7] Tosi y Roccati 1972, núm. 50051.
[8] Tosi y Roccati 1972, núm. 50052.
[9] Pinch 1993.
[10] Hall 1914, lámina 40.
[11] Wente 1990, no. 295.
[12] Kemp 1989, 305.
[13] Bruyère 1952, 72-82.
[14] Fischer 1989a, 13.
[15] Werbrouck 1938.
[16] Tosi y Roccati 1972, núm. 50053.
[17] Davies 1920.
[18] Le agradezco a Malcolm Mosher Jr. por la información que me proporcionó sobre los *Libros de los Muertos* de la Baja Época y por la fructífera discusión que tuve con él, así como por la correspondencia mantenida sobre el tema de los *Libros de los Muertos* poseídos por mujeres.
[19] Martin 1989, lámina 125, núm. 112a.
[20] Bierbrier 1982b, 9-10, láminas 4-5.
[21] Fischer 1989a, 2-3.
[22] Robins 1990a, 92, núm. 54.
[23] Hall 1914, lámina 49.
[24] Parkinson 1991, 142.
[25] Según Gardiner y Sethe 1928, 4.
[26] Lichtheim 1976, 137.
[27] Gardiner 1957, 170.

CAPÍTULO DIEZ
Las imágenes de la mujer en la literatura y el arte

[1] Depla, en prensa.
[2] Troy 1984.
[3] Simpson 1973, 16-19.
[4] Lichtheim 1976, 211-214.
[5] te Velde 1977, 55-56.
[6] Lichtheim 1988.
[7] Fischer 1989a, 3.
[8] Lichtheim 1976, 181-193; Simpson 1973; White 1978; Fox 1985.
[9] Hall 1986.
[10] Derchain 1975.
[11] Brovarski, Doll y Freed 1982, 207-209.
[12] Brovarski, Doll y Freed 1982, 204-205.
[13] Brovarski, Doll y Freed 1982, 141-142, 144-145, núm. 143.
[14] Brovarski, Doll y Freed 1982, 184-188.
[15] Hall 1986.
[16] Brunner 1964.
[17] Derchain 1976; Westendorf 1967.
[18] Manniche 1987.
[19] Manniche 1977, 1987.
[20] Omlin 1973.

BIBLIOGRAFÍA

ABREVIATURAS

ASAE :	*Annales du Servide des antiquités de l'Égypte*, El Cairo.
BES :	*Bulletin of the Egyptological Seminar*, Nueva York.
BSFE :	*Bulletin de la Société françaixe d'Égiptologie*, Paris.
CdE :	*Chronique d'Égypte*, Bruselas.
GM :	*Göttinger Miszellen*, Göttingen.
JARCE :	*Journal of the American Research Center in Egypt*, Nueva York.
JEA :	*Journal of Egyptian Archaeology*, Londres.
JNES :	*Journal of Near Eastern Studies*, Chicago.
LÄ :	*Lexicon der Ägyptologie*, Wiesbaden.
MDAIK :	*Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*, Maguncia.
SAK :	*Studien zur Altägyptischen Kultur*, Hamburgo.
ZAS :	*Zeischrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*, Berlín.

ALLAM, Schafik, 1973, *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramesidenzeit*, Tubinga.

—, 1981, 'Quelques aspects du mariage dans l'Égypte ancienne', *JEA* 67, 116-135.

—, 1986, *Some Pages from Everyday Life in Ancient Egypt*, Guiza.

—, 1989, 'Women as owners of immovables in pharaonic Egypt', en B. S. Lesko (ed.), *Women's Earliest Records form Ancient Egypt and Western Asia*, Atlanta.

—, 1990, 'A new look at the Adoption Payrus (reconsidered)', *JEA* 76, 189-191.

ALLEN, J. P., 1991, 'Akhenaten's mystery coregent and successor', *Amarna Letters* 1, 74-85.

ALTENMÜLLER, H., 1965, *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens: eine typologische und religionsgeschichliche Untersuchung der sgenannten «Zaubermesser» des Mittleren Reichs*, Munich.

BADAWY, A., 1968, *A History of Egyptian Architecture: The Empire*, Bekeley y Los Ángeles.

BAINES, J., 1991, 'Society, morality, and religious practice', en B. E. Shafer (ed.), *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*, Itaca y Londres, 123-200.
BAINES, J. Y EYRE, C. J., 1983, 'Four notes on literacy', *GM* 61, 65-96.
BAINES, J. Y MALEK, J., 1980, *Atlas of Ancient Egypt*, Oxford.
BAKIR, ABD EL MOHSEN, 1952, *Slavery in Pharaonic Egypt*, El Cairo.
BARNS, J. 1956, *Five Ramesseum Papyri*, Oxford.
BIERBRIER, M. L., 1980, 'Terms of relationship at Deir el-Medina', *JEA* 66, 100-107.
—, 1982a, *The Tomb-Builders of the Pharaohs,* Londres.
—, 1982b, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae etc. Part 10*, Londres.
BLACKMAN, A. M., 1924, *The Rock Tombs of Meir IV*, Londres.
BLAKENBERG - VAN DELDEN, C. 1969, *The Large Commemorative Scarabs of Amenhotep III*, Leiden.
BOURGHOUTS, J. F., 1971, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, Leiden.
—, 1978, *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leiden.
BROVARSKI, E.; DOLL, S. K. Y FREED, R. E., 1982, *Egypt's Golden Age. The Art of Living in the New Kingdom, 1558-1085 BC*, Boston.
BRUNNER, H., 1964, *Die Geburt des Gottkönins,* Wiesbaden.
BRUNNER-TRAUT, E., 1955, 'Die Wochenlaube', *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 3, 11-30.
—, 1958, *Der Tanz im Alten Ägypten,* Glückstadt.
—, 1970a, 'Gravidenflasche. Sas Salven des Mutterleibes', en A. Kuschke y E. Kutsch (eds.) *Archäologie und Altes Testament*, Tubinga, 35-48.
—, 1970b, 'Das Muttermilchkrüglein. Ammen mir Stillumhang und Mondamulett', *Die Welt des Orients* 5, 145-164.
BRUYERE, B., 1952, *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1935-1940)*, El Cairo.
BRYAN, B. M., 1982, 'The etymology of *hnr* «group of musical performers»', *BES* 4, 35-54.
—, 1984, 'Evidence for female literacy form Theban tombs of the New Kindom', *BES* 6, 17-32.
—, 1990, 'The tomb owner and his family', en E. Dziobek y Mahmud Abdel Raziq, *Das Grab des Sobckhotep Theben Nr. 63*, Maguncia del Rin, 81-88.
—, 1991, *The Reign of Thutmose IV*, Baltimore y Londres.
DE BUCK, A., 1937, 'The judicial papyrus of Turin', *JEA* 23, 152-164.
CAMINOS, R., 1954, *Late-Egyptian Miscellanies*, Londres.
—, 1956, *Literary Fragments in the Hieratic Script*, Oxford.
—, 1964, 'The Nitocris adoption stela', *JEA* 50, 71-101.
CAMINOS, R. Y JAMES, T. G. H., 1963, *Gebel es-Silsilah I*, Londres.
CERNY, J., 1929, 'Papyrus Salt 124 (Brit. Mus. 10055)', *JEA* 15, 243-258.
—, 1945, 'The will of Naunakhte and the related documents', *JEA* 31, 29-53.
—, 1958, *Egyptian Stelae in tje Bankes Collection*, Oxford.
—, 1973, *A Community of Workmen an Thebes in the Ramesside Period*, El Cairo.
CERNY, J. Y GARDINER, A. H., 1957, *Hieratic Ostraka I*, Oxford.
CERNY, J. Y PEET, T. E., 1927, 'A marriage settlement of the twentieth dynasty', *JEA* 13, 30-39.
CRUZ-URIBE, E., 1988, 'A new look at the Adoption Papyrus', *JEA* 74, 220-223.
—, 1989, en B. S. Lesko (ed.), *Women's Earliest Records form Ancient Egypt and Western Asia*, Atlanta, 136-137.
DAVIES, N. DE G., 1905, *The Rock Tombs at El-Amarna II*, Londres.
—, 1913, *Five Theban Tombs*, Londres.

—, 1920, *The Tomb of Antefoker, Vizier of Sesostris I, and of his Wife, Senet No. 60)*, Londres.
—, 1923, *The Tombs of Two Officials of Thutmosis the Fourth*, Londres.
—, 1927, *Two Ramsside Tombs at Thebes*, Nueva York.
—, 1930, *The Tomb of Ken-Amun at Thebes*, Nueva York.
—, 1943, *The Tomb of Rekh-Mi-Re at Thebes*, Nueva York.
Davies, N. de G. y Gardiner, A. H., 1948, *Seven Private Tombs at Karnah,* Londres.
Depla, A. S. M., en prensa, 'Women in ancient Egyptian wisdom literature', en L. Archer *et al.* (eds.), *An Illusion of the Night.*
Derchain, P., 1975, 'La perruque et le cristal', *SAK* 2, 55-74.
—, 1976, 'Symbols and metaphors in literature and representations of private life' *Royal Anthropological Institute News* 15, 7-10.
Dorman, P. F., 1988, *The Monuments of Senenmut*, Londres.
Drenkhahn, R. 1976, 'Bemerkungen zu den Titel *hkr.t nswt*', *SAK* 4, 59-67.
Edwards, I. E. S, 1960, *Hieratic Papyri in the British Museum 1*, Londres.
—, 1965, 'Lord Duffern's excavations at Deir el-Bahari and the Clandeboye Collection', *JEA* 51, 16-28.
Epigraphic Survery, 1980, *The Tomb of Kheruef, Theban Tomb 192*, Chicago.
Epron, L., 1939, *Le tombeau de Ti I*, El Cairo.
Erman, A., 1901, *Zaubersprüchte für Mutter und Kind aus dem Papyrus 3207 des Berliner Museums*, Berlín.
Eyre, C. J., 1984, 'Crime and adultery in ancient Egypt', *JEA* 70, 92-105.
Faulkner, R. O., 1969, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford.
Fazzini, R., 1988, *Egypt: Dynasty XXII-XXV*, Leiden.
Fischer, H. G. 1973 'An eleventh dynasty couple holding the sign of life', *ZAS* 100, 16-28.
—, 1976, *Egyptian Studies I: Varia*, Nueva York.
—, 1982, 'Priesterin» *LÄ* 4, 1100-1105.
—, 1985, *Egyptian titles of the Middle Kingdom*, Nueva York.
—, 1989a, *Egyptian Women of the Old Kingdom and of the Heracleopolitan Period*, Nueva York.
—, 1989b, 'Women in the Old Kingdom and the heracleoplitan Period', en B. S. Lesko (ed.), *Women's Earliest Records from Ancient Egypt and Western Asia*, Atlanta.
Fpucart, G., 1935, *Tombes thébaines. Nécropole de Dirâ' Abû' n-Nága. Le tombeau d'Amonmos (quatrième partie)*, El Cairo.
Fox, M. V., 1985, *The Song of Songs and Ancient Egyptian Love Songs*, Madison, Wisconsin.
Gaballa, G. A., 1977, *The memphite Tomb-Chapel of Mose,* Warminster.
Gabra, G., 1976, 'Preliminary report on the stela of *Htpi* from el-Kab from the time of Wakhankh Inyotef II' *MDAIK* 32, 45-56.
Galvin, M., 1984, 'The hereditary status of the titles of the cult of Hathor', *JEA* 70, 42-49.
Gardiner, A. H., 1905, *Inscription of Mes*, Leipzig.
—, 1906, 'Four papyri of the 18th dynasty from Kahun', *ZAS* 43, 27-54.
—, 1910, 'The tomb of Amenemhet, high priest of Amon', *ZAS* 47, 87-99.
—, 1930, 'A new letter to the dead', *JEA* 16, 19-22.
—, 1935, 'A lawsuit arising form the purchase of two slaves', *JEA* 21, 140-146.
—, 1940, 'Adoption extraordinary', *JEA* 26, 23-29.
—, 1941a, 'Ramesside texts relating to the taxation and transport of corn', *JEA* 27, 19-73.
—, 1941b, *The Wilbour Papyrus 1*, Oxford.

—, 1948a, *The Wilbour Papyrus 2*, Oxford.
—, 1948b, *The Wilbour Papyrus 3*, Oxford.
—, 1957, *Egyptian Grammar*, 3rd edition, Oxford.
GARDINER, A. H. Y SETHE, K., 1928, *Egyptian Letters to the Dead*, Londres.
GITTON, M., 1976, 'Le rôle des femmes dans le clergé d'Amon à la 18ᵉ dynastie', *BSFE* 75, 31-46.
—, 1981, *L'épouse du dieu Ahmès Néfertary*, 2.ª ed., Paris.
—, 1984, *Les divines épouses de la 18ᵉ dynastie*, París.
GITTON, M. Y LECLANT, J., 1977, 'Gottesgemahlin', *LA* 2, 792-812.
GOEDICKE, H., 1970, *Die Privaten Rechtsinschriften aus dem Alten Reich*, Viena.
GRAEFE, E., 1981, *Untersuchungen zur Verwaltung und Geschichte der Institution der Gottesgemahlin des Amun vom Beginn des Neun Reiches bis zur Spätzeit I*, Wiesbaden.
GREEN, L., 1988, 'Queens and princesses of the Amarna Period: The social, political, religious and cultic role fo the women of the royal family at the end of the 18th dynasty', tesis doctoral inédita, Toronto.
GUILMOT, M., 1973, 'Lettre à une épouse défunte (Pap.Liden I, 371)', *ZAS* 99, 94-103.
HALL, H. R., 1914, *Hieroglyphic texts from Egyptian Stelae, etc. in the British Museum.* Part V, Londres.
HALL, R., 1986, *Egyptian Textiles*, Aylesbury.
HARRIS, J. R. (ed.), 1971, *The Legacy of Egypt,* (2.ª ed.), Oxford.
—, 1973a, 'Nefertiti Rediviva', *Acta Orientalia* 35, 5-13.
—, 1973b, 'Neferneferuaten', *GM* 4, 15-17.
—, 1974, 'Kiya', *CdE* 49, 25-31.
HAYES, W. C., 1955, *A Papyrus of the Late Middle Kingdom in the Brooklyn Museum*, Nueva York.
HELCK, H.-W., 1939, *Der Einfluss der Militärführer in der 18. ägyptischen Dynastie*, Leipzig.
HELCK, W., 1956, *Urkunden der 18. Dynastie,* Heft 18, Berlín.
—, 1969, 'Die Tochterheirat ägyptischer Könige', *CdE* 44/87, 22-26.
IKRAM, S. 1989, 'Domestic shrines and the cult of the royal family at el Amarna', *JEA* 75, 89-101.
IVERSEN, E., 1939, *Papyrus Carlsberb no. VIII, with some Remarks on the Egyptian Origin of some Popular Birth Prognoses,* Copenhague.
JAMES, T. G. H., 1953, *The Mastaba of Khentika called Ikhekhi*, Londres.
—, 1962, *The Hekanakhte Papers and other early Middle Kingdom Documents*, Nueva York.
—, 1970, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae etc. Part 9*, Londres.
—, 1973, 'Egypt: From the expulsion of the Hyksos to Amenophis I' en: I.E.S. Edwards *et al.* (eds.), *Cambridge Ancient History* 2 part 1, 3.ª ed., Cambridge, 289-312.
JANSSEN, J. J., 1975, *Commodity Prices from the Ramesside Period*, Leiden.
—, 1982a, 'Two Personalities' en: R.J. Demarée y J.J. Janssen (eds.), *Gleanings from Deir el-Medina*, Leiden, 109-131.
—, 1982b, 'Gift-giving in ancient Egypt as an economic feature', *JEA* 68, 253-258.
—, 1986, 'A notable lady', *Wepwawet* 2, 30-31.
—, 1988, 'Marriage problems and public reactions (P. BM 10416)', en J. Baines *et al.* (eds.), *Pyramid Studies and other Essays presented to I.E.S. Edwards*, Londres, 134-137.
JANSSEN, J. J. Y DODSON, A., 1989, 'A Theban tomb and its tenants', *JEA* 75, 125-138.

JANSSEN, R. M. Y JANSSEN, J. J., 1990, *Growing up in Ancient Egypt*, Londres.
JANSSEN, J. J. Y PESTMAN, P. W., 1968, 'Burial and inheritance in the community of the necropolis workmen at Thebes', *Journal of the Economic and Scial History of the Orient* 11, 137-170.
JÉQUIER, G., 1920, *L'Architecture et la decoration dans l'ancienne Égypte I*, París.
KANAWATI, N., 1976, 'Poligamy in the Old Kingdom', *SAK* 4, 149-160.
KATARY, S., 1989, *Land Tenure in the Ramesside Period*, Londres y Nueva York.
KEMP, B. J., 1978, 'The harim-palace at Medinet el-Ghurab', *ZAS* 105, 122-133.
—, 1979, 'Wall paintings from the workmen's village at el-Amarna', *JEA* 65, 47-53.
—, 1986, *Amarna Reports III*, Londres.
—, 1987a, *Amarna Reports IV*, Londres.
—, 1987b, 'The Amarna workmen's village in retrospect', *JEA* 73, 21-50.
—, 1989, *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*, Londres y Nueva York.
KITCHEN, K. A., 1979, *Ramesside Inscriptions, Historical and Biographical II*, Oxford.
—, 1982, *Pharaoh Triumphant: The Life and Times of Ramesses II*, Warminster.
LACAU, P. Y CHEVRIER, H., 1977, *Une chapelle d'Hatshepsout à Karnak I* (texto), El Cairo.
—, 1979, *Une chapelle d'Hatshepsout à Karnak II* (láminas), El Cairo.
LICHTHEIM, M., 1973, *Ancient Egyptian Literature 1*, Berkeley, Los Ángeles, Londres.
—, 1976, *Ancient Egyptian Literature 2*, Berkeley, Los Ángeles, Londres.
—, 1980, *Ancient Egyptian Literature 3*, Berkeley, Los Ángeles, Londres.
—, 1988, *Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom: A Study and Anthology*, Friburgo.
LLOYD, A., 1983, 'The Late period, 664-323 BC' en B. Trigger *et al. Ancient Egypt: A social History*, Cambridge, capítulo 4. (Traducción española 'La Baja Época, 664-323 a.C.' en: B.G. Trigger, B.J. Kemp, D. O'Connor, A.B. Lloyd, *Historia del Egipto Antiguo*, ed. Crítica, Barcelona 1985, 345-425.)
LOEWE, M., 1974, *Crisis and Conflict in Han China*, Londres.
MCDOWELL, A. G., 1990, *Jurisdiction in the Workmen's Community of Deir el-Medina*, Leiden.
—, 1991, 'Agricultural activity by the workmen of Deri el-Medina', en *Sixth International Congress of Egyptology, Abstracts of Papers*, 1991, 52.
MANNICHE, L., 1977, 'Some aspects of ancient Egyptian sexual life', *Acta Orientalia* 38, 11-23.
—, 1987, *Sexual Life in Ancient Egypt*, Londres.
MARTIN, G. T., 1989, *The Menphite Tomb of Horemheb Commander-in-Chief ot Tutankhamun I*, Londres.
MARUEJOL, F., 1983, 'La nourrice: un thème iconographique', *ASAE* 69, 311-319.
NAVILLE, E., 1896, *The Temple of Deir el-Bahari II*, Londres.
MOUSSA, A. M. Y ALTENMÜLLER, H. 1977 *Das Grab des Nianchchnum und Chnumhotep*, Maguncia del Rin.
NEWBERRY, P. E., 1943, 'Queen Nitocris of the sixth dynasty', *JEA* 29, 51-54.
NIMS, C., 1966, 'The date of the dishonoring of Hatshepsut', *ZAS* 93, 97-100.
NORD, D., 1970, '*hkrt-nsw* = «king's concubine»?', *Serapis* 2, 1-16.
—, 1981, 'The term *hnr*: «harem» or «musical performers»?', en W.K. Simpson y W.M. Davies (eds.), *Studies in Ancient Egypt, the Aegean, and the Sudan*, Boston, 137-145.
OCKINGA, B. G. Y AL-MASRI, YAHYA, 1988, *Two Ramesside Tombs at el-Masha-*

yikh Part 1, *The Tomb of Anhurmose - the Outer Room*, Sydney.
OMLIN, J., 1973, *Der papyrus 55001 und seine satirische-erotischen Zeichnungen und Inschriften*, Turín.
PARKINSON, R. B., 1991, *Voices from Ancient Egypt. An Anthology of Middle Kingdom Writings*, Londres.
PEET, T. E., 1920, *The Mayer Papyri A & B*, Londres.
—, 1930, *The Great Robberies of the Twentieth Dynasty 1-2*, Oxford.
PEET, T. E. Y WOOLLEY, C. L., 1923, *The City of Akhenaten Part 1*, Londres.
PESTMAN, P. W., 1961, *Marriage and Matrimonial Property in Ancient Egypt*, Leiden.
PETRIE, W. M. F., 1896, *Koptos*, Londres.
PINCH, G., 1983, 'Childbirth and female figurines at Deir el-Medina and el-Amarna', *Orientalia* 52, 405-414.
—, 1993, *Votive offerings to Hathor*, Oxford.
QUIRKE, S., 1990, *The Administration of Egypt in the Late Middle Kingdom*, New Malden, Surrey.
REDFORD, D., 1967, *History and Chronology of the Eighteenth Dynasty of Egypt: Seven Studies*, Toronto.
—, 1975, 'Studies on Akhnaten at Thebes. II. A report on the work of the Akhenaten Tmple Project of the University Museum, The University of Pennsylvania, for the year 1973-4', *JARCE* 12, 9-18.
REEVES, C. N., 1988, 'New Lignt on Kiya from texts in the British Museum', *JEA* 74, 91-101.
REISER, E., 1972, *Die königliche Harim im Alten Ägypten und seine Verwaltung,* Viena; recensión D. Nord, *JNES* 34, 1975, 142-145.
ROBINS, G., 1979, 'The relationships specified by Egyptian kinship terms of the Middle and New Kingdoms', *CdE* 54/108, 197-217.
—, 1981, 'Egyptian queens in the 18th dynasty up to the end of the reign of Amenhotpe III', tesis doctoral inédita, Oxford.
—, 1983a, 'A critical examination of the theory that the right to the throne of ancient Egypt passed through the female line in the 18th dynasty', *GM* 62, 67-77.
—, 1983b, 'The god's wife of Amun in the 18th dynasty in Egypt', en A. Cameron y A. Kuhrt (eds.) *Images of Women in Antiquity*, Londres y Camberra, 65-78.
—, 1986, 'The role of the royal family in the 18th dynasty ut to the reign of Amenhotpe III: 1. Queens', *Wepwawet* 2, 10-14.
—, 1987, 'The role of the royal family in the 18th dynasty ut to the reign of Amenhotpe III: 2. Royal children', *Wepwawet* 3, 15-17.
—, 1989, 'Some images of women in New Kingdom art and literature', en B. S. Lesko (ed.) *Women's Earliest Records form Ancient Egypt and Western Asia,* Atlanta.
—, 1990a, *Beyond the Pyramids: Egyptian Regional Art from the Museo Egizio, Turin*, Atlanta.
—, 1990b, 'While the woman looks on: gender inequality in the New Kingdom', *KMT* 1 no. 3, 18, 21, 64-65.
—, 1990c, 'Problems in interpreting Egyptian art', *DE*, 17, 45-58.
SAMSON, J. 1978, *Amarna, City of Akhenaten and Nefertiti: Nefertiti as Pharaoh,* Warminster.
SANDISON, A. T., 1975, 'Empfängnisverhütung', *LÄ* 1, 1227-1228.
SCHARF, 1924, 'Briefe aus Illahun', *ZAS* 59, 20-51.
SCHMITZ, B., 1976, *Untersuchungen zum Titel S3-NJSWT 'Königssohn'*, Bonn.
SCHOTT, S., 1930, 'Die Bitte um ein Kind auf ein Grabfigur des frühen Mittleren Reichs', *JEA* 16, 23, lámina 10 número 4.

SCHULMAN, A., 1979, 'Diplomatic marriage in the Egyptian New Kingdom', *JNES* 38, 177-193.
SETHE, K., 1927, *Urkunden der 18. Dynastie* Heft 1, 2.ª ed., Berlín.
SILVERMAN, D., 1991, 'Divinity and deities in ancient Egypt', en B. E. Shafer (ed.) *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*, Itaca y Londres, 7-87.
SIMPSON, W. K., 1974a, *The Terrace of the Great God at Abydos*, New Haven y Filadelfia.
—, 1974b, 'Poligamy in Egypt in the Middle Kingdom', *JEA* 60, 100-105.
SMITHER P. C. Y DAKIN, A. N., 1939, 'Stelae in the Queen's College Oxford', *JEA* 25, 157-165.
STEINDORFF, G., 1946, 'The magical knives of ancient Egypt', *Journal of the Walters Art Gallery* 9, 1946, 41-51, 106-107.
SWEENEY, D., en prensa, 'Women's correspondence from Deir el-Medinah', *Acts of the VIth International Congress of Egyptology*, Turín.
TOSI, M. Y ROCCATI, A., 1972, *Stele e altre epigrafi di Deir el-Medina n. 50001- n. 50262*, Turín.
TROY, L., 1984, 'Good and bad women', *GM* 80, 77-82.
—, 1986, *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*, Uppsala.
VALBELLE, D., 1985, '*Les ouvriers de la tombe'. Deir el-Medineh à l'époque ramesside*, El Cairo.
VANDERSLEYEN, C., 1971, *Les guerres d'Amosis*, Bruselas.
VELDE, H., TE 1977, *Seth God of Confusion*, Leiden.
VERCOUTTER, J. 1965, 'La femme e Égypte ancienne', en P. Grimal (ed.), *Histoire mondiale de la famme*, París.
WARD, W. A. 1963, 'Notes on some Semitic loan-words and personal names in Late Egyptian', *Orientalia* 32, 413-436.
—, 1982, *Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom*, Beirut.
—, 1986, *Essays on Feminine Titles of the Middle Kingom and Related Subjects*, Beirut.
—, 1989, 'Non-royal women and their occupations in the Middle Kingdom', en B. S. Lesko (ed.), *Women's Earliest Records from Ancient Egypt and Western Asia*, Atlanta.
WENTE, E. F., 1967, *Late Ramesside Letters*, Chicago.
—, 1990, *Letters from Ancient Egypt*, Atlanta.
WERBROUCK, M., 1938, *Les pleureuses dans l'Égypte ancienne*, Bruselas.
WESTENDORF, W., 1966, 'Beiträge aus uns zu den medizinischen Texten', *ZAS* 92, 128-154.
—, 1967, 'Bemerkungen zur «Kammer der Wiedergeburt» im Tutamkhamungrab', *ZAS* 94, 139-150.
—, 1980, 'Isisknoten', *LÄ* 3, 204.
WHALE, S., 1989, *The Family in the Eighteenth Dynasty of Egypt. A Study of the Representation of the Family in Private Tombs*, Sidney.
WHITE, J. B., 1978, *A Study of the Language of Love in the Song of Songs and Ancient Egyptian Poetry*, Missoula, Montana.
WINLOCK, H., 1948, *The Trasure of the Trhee Egyptian Princesses*, Nueva York.
WINLOCK, H. 1955, *Models of Daily Life in Ancient Egypt*, Nueva York.
WRESZINSKI, W., 1909, *Der Grosse Medizinische Papyrus des Berliner Museums (Pap.Berl. 3038)*, Leipzig.
ZIVIE, C. M., 1982, 'Nitokris', LÄ 4, 513-514.

PROCEDENCIA DE LAS ILUSTRACIONES

ABREVIATURAS

BM Cortesía de los fideicomisarios del British Museum
EES Cortesía del Comité de la Egypt Exploration Society

1 Templo de Deir el Bahari, Tebas, tomado de Naville, 1896, lámina 49 izquierda, EES.
2 Karnak, Dieciocho dinastía, Archives Lacau A XV 5, con el permiso del Centro Wladimir Golenischeff.
3 Karnak, Dieciocho dinastía, Museo de Luxor, tomado de Karol Mysliwiec *Eighteenth Dynasty Before the Amarna Period,* Iconography of Religions XVI, 5, Leiden 1985, lámina 1, núm. 1, con permiso de E. J. Brill.
4 TT 192, Dieciocho dinastía, Epigraphic Survey 1980, lámina 42 derecha, cortesía del Oriental Institute de la University of Chicago.
5 TT 192, Dieciocho dinastía, Epigraphic Survey 1908, lámina 49, cortesía del Oriental Institute de la University of Chicago.
6 Medinet Habu, Tebas, Museo de El Cairo, Dieciocho dinastía, de Jequier 1920, lámina 77.
7 Dieciocho dinastía, Pelizaeus-Museum 53b, foto Pelizaeus-Museum Hildesheim.
8 Dieciocho dinastía, Ägyptisches Museum, Berlín, inv. núm. 15699, cortesía del Ägyptisches Museum.
9 *Chapelle Rouge* de Hatshepsut bloque 26, detalle, Karnak, Dieciocho dinastía, fotografía del autor.
10 Templo de Deir el Bahari, Tebas, Dieciocho dinastía, Naville 1896, lámina 47 derecha, EES.
11 Tebas, Dieciocho dinastía, BM EA 174.
12 Serabit el Jadim, Sinaí, Dieciocho dinastía, El Cairo JE 38257, cortesía del Museo Egipcio de El Cairo.
13 Amarna, Dieciocho dinastía, Ägyptisches Museum, Berlín, inv. núm. 14145, cortesía del Ägyptisches Museum.
14 Amarna, Dieciocho dinastía, University College London 038, cortesía del Petrie Museum, University College London.

15 Tumba de Panehsy, Amarna, Dieciocho dinastía, Davies 1905, lámina 8, EES.
16 Amarna, Dieciocho dinastía, Museum of Fine Arts, Boston 64, 521 izquierda, cortesía del Eyptian Curator's Fund del Museum of Fine Arts, Boston.
17 (a) Ägyptisches Museum, Berlín, inv. num. 9583, cortesía del Ägyptisches Museum. (b) Santuario de Hathor, Faras, Nubia, Dieciocho dinastía, BM 51236. (c) Tebas, Imperio Nuevo, BM EA 2371.
18 Imperio Medio, Ägyptisches Museum, Berlín, inv. num. 14517, cortesía del Ägyptisches Museum.
19 BM EA 35813.
20 Dieciocho dinastía, BM EA 30459.
21 Dieciocho dinastía, Brooklyn Museum 37. 710E, cortesía del Brooklyn Museum.
22 Deir el Medina, Imperio Nuevo, BM EA 8506.
23 Imperio Medio, BM EA 18175.
24 TT 93, Dieciocho dinastía, Davies 1930, lámina 9 derecha.
25 Imperio Medio, Queen's College, Oxford, cat. núm. 1113, cortesía de los Visitors del Ashmolean Museum, Oxford.
26 Tumba de Nianjjnum y Jnumhotep, Saqqara, Quinta dinastía, Moussa y Altenmüller 1977, lámina 26 (a) izquierda, por cortesía del Instituto Alemán de Arqueología, El Cairo.
27 Dieciocho dinastía, Louvre AF 6. 648, derechos de reproducción de la fotografía RMN.
28 TT 280, Imperio Medio, Museo Egipcio JE 46723, cortesía del Museo Egipcio, El Cairo.
29 Peet y Woolley 1933, lámina 16, tomado de Miriam Stead, *Egyptian Life*, Londres 1986.
30 Según Badawy 1968, 65, figura 34.
31 TT 217, Diecinueve dinastía, tomado de Davies 1927, lámina 30.
32 Tumba 604, Sidmant, Imperio Medio, Ashmolean Museum 1921.1423, cortesía del Griffith Institute, Ashmolean Museum, Oxford.
33 TT 52 (Najt), Dieciocho dinastía, MMA 15. 15.19e, facsímil pintado por Nina Davies. Detalle. Todos los derechos reservados, Metropolitan Museum of Art, Nueva York.
34 Tumba D núm. 2 en Meir, Blackman 1924, lámina 10, EES.
35 Tumba de Nebamón en Tebas, Dieciocho dinastía, BM EA 37984.
36 TT 52 (Najt), Dieciocho dinastía, MMA 15.5.19b, facsímil pintado por Nina Davies, detalle. Todos los derechos reservados, Metropolitan Museum of Art, Nueva York.
37 *Chapelle rouge* de Hatshepsut bloque 66, Karnak, Dieciocho dinastía, fotografía del autor.
38 TT 192 (Jeruef), Dieciocho dinastía, Epigraphic Survey 1980, lámina 59, cortesía del Oriental Institute de la University of Chicago.
39 TT 51 (Userhat), Diecinueve dinastía, Davies 1927, lámina 5, registro inferior.
40 Tumba de Ti, Saqqara, Quinta dinastía, tomado de Epron 1939, lámina 56, detalle.
41 *Chapelle rouge* de Hatshepsut bloque 37, Karnak, Dieciocho dinastía, fotografía del autor.
42 *Chapelle rouge* de Hatshepsut, partes de los bloques 140 y 292, Karnak, Dieciocho dinastía, fotografías del autor.
43 Veinticinco dinastía, BM EA 46699.
44 Karnak, año 9, o Psamético I, Veintiséis dinastía, Louvre E 26.905, derechos de reproducción de la fotografía RMN.

45 Karnak, Veintiséis dinastía, BM EA 835.
46 Karnak, Veintiséis dinastía, BM EA 1519 jamba derecha.
47 Deir el Medina, Diecinueve dinastía, BM EA 1516.
48 Probablemente Tebas, Diecinueve dinastía, Kestner Museum, Hanover 2938, cortesía del Kestner Museum.
49 Diecinueve dinastía, BM EA 65355.
50 Deir el Medina, Diecinueve dinastía, Bankes Estela, núm. 7. Cerny 1958, núm. 7, cortesía del National Trust, Kingston Lacy, Bankes Collection.
51 Dieciocho dinastía, BM EA 12 97.
52 Deir el Medina, Diecinueve dinastía, Bankes Estela, núm. 6. Cerny 1958, no. 6, cortesía del National Trust, Kingston Lacy, Bankes Collection.
53 Deir el Medina, Imperio Nuevo, Museo Egizio, Turín 50051, cortesía del Museo Egizio, Turín.
54 Deir el Medina, Imperio Nuevo, Museo Egizio, Turín 50052, cortesía del Museo Egizio, Turín.
55 Deir el Bahri, Dieciocho dinastía, BM EA 43215.
56 Dieciocho dinastía, Turín, cat. 1611, cortesía del Museo Egizio, Turín.
57 TT 100 (Rejmire), Dieciocho dinastía, tomado de Davies 1943, lámina 63.
58 *Libro de los Muertos* perteneciente a Ani, Diecinueve dinastía, BM EA 10470/4.
59 TT 359, Veinte dinastía, cortesía del Griffith Institute, Ashmolean Museum, Oxford.
60 Tebas, Dieciocho dinastía, BM EA 48001.
61 Veinte dinastía, BM EA 10472/4.
62 Diecinueve dinastía, BM EA 9901.
63 Deir el Bahri, Tebas, Veintiuna dinastía, El Cairo 14-7/35-6, cortesía del Museo Egipcio de El Cairo.
64 Tebas, Diecinueve dinastía, BM EA 305.
65 Cuarta dinastía, BM EA 1228.
66 Guiza, Quinta dinastía, BM EA 1171.
67 Saqqara, Quinta dinastía, BM EA 1848.
68 Meidum o Danshur, Sexta dinastía, BM EA 65430.
69 Saqqara, fin de la Quinta dinastía principio de la Sexta, Brooklyn Museum 37.17 E, cortesía del Brookyn Museum.
70 Saqqara, Quinta dinastía, BM EA 1181.
71 Imperio Antiguo, Brooklyn Museum 49.215, cortesía del Brookyn Museum.
72 Diecinueve dinastía, Museo Archeologico di Firenze inv., núm. 2522, cortesía del Museo Archeologico.
73 Diecinueve-Veinte dinastías, Museo Archeologico di Firenze, inv. núm. 2591, cortesía del Museo Archeologico.
74 Dieciocho dinastía, Kestner Museum 1935.200.106, cortesía del Kestner Museum, Hanover.
75 BM EA 36.
76 Tumba de Maya, Saqqara, Leiden, Rijksmuseum van Oudheden AST 3, cortesía del Rijksmuseum van Oudheden
77 TT 96, Dieciocho dinastía, de Karol Mysliwiec *Eighteenth Dynasty Before the Amarna Period,* Iconography of Religions XVI, 5, Leiden 1985, lámina 40 núm. 1, con permiso de E. J. Brill.
78 Tumba de Jentika, Saqqara, James 1953, lámina 7 inferior izquierda, EES.
79 TT 100, Dieciocho dinastía, de Davies 1943, lámina 64.
80 Dieciocho dinastía, BM EA 37986.

81 Dieciocho dinastía, University College London 14365, cortesía del Petrie Museum, University College London.
82 Dieciocho dinastía, Gubelkian Museum of Oriental Art, Universidad de Durham, cortesía del Durham University Oriental Museum.
83 Dieciocho-Diecinueve dinastía, Leiden, Rijksmuseum van Oudheden AD 14, cortesía del Rijksmuseum van Oudheden.
84 TT 69, Dieciocho dinastía, MMA 30.4.48, facsímil pintado por Nina Davies. Todos los derechos reservados, Metropolitan Museum of Art, Nueva York.
85 Deir el Medina, Imperio Nuevo, Museo Egizio, Turín 2031, cortesía del Museo Egizio, Turín.

ÍNDICE GENERAL